

William M. Freyier

سجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩١٤

فِلَسْفِهِ بْنُ خَلْدُونِ الْجَمَاعِيَّةِ تَحْكِيلُ وَنَفْسُهُ

وَقْلَهُ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ

مُحَمَّدُ عَبْدُ اللَّهِ عَذَار
الْحَامِي

وَضَعَهُ بِالْفَرَنْسِيَّةِ

دُكْنُورُ طَهُ هَسْبَن
الْاسْتَاذُ بِالجَامِعَةِ الْمُصْرِيَّةِ



« كل الحقوق محفوظة »

الطبعة الأولى سنة ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٥ م

مطبعة الأعتماد - شارع جسر الأكابر مصر
مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

D
16

.7.

I 3554

1925

مَكْتَبَةُ
لِسَانِ الْعَرَبِ



www.lisanarb.com

كلمة المترجم

وضع صديقى العلامة الدكتور طه حسين هذه الرسالة بالفرنسية فى سنة ١٩١٧
ونال بها إجازة الدكتوراه من السربون بتتفوق باهر، ثم منحتها الكوليج دوفرانس
جائزه سنتور المعرفة

وطبعى ألا يحجب بحث فى فاسقة شخصية شرقية كبيرة طوبلا عن قراء
العربية سبها اذا كان واضعه من أبنائها ، وقد كان من حسن ظن صديقى المؤلف
أن عهد الى ترجمة الرسالة لأن وقته لا يتسع لترجمتها بنفسه فعمت بالهمة ، وقرأت
عليه الترجمة ، وأحسبني لذلك قد استطعت أن أخرج بحثه الى العربية كما كان
يود أن يخرج به

وليس لي وأنا مترجم الرسالة أن أتعرض لها بغير أو شر ، غير أنى أذكر قراء
العربية بأن مؤلف « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » قد تقدم اليهم قبل ذلك بر رسالة
في « ذكرى أبي العلاء » التي يمكن أن يقال أنها أول بحث علمي منظم كتب
عن ذلك الشاعر . وان رسالة ابن خلدون هذه شقيقة ذكرى أبي العلاء ، وإنما كذلك
أول بحث علمي منظم كتب عن ذلك الفيلسوف وتناول شرح نظرياته في
الناريج والاجتماع

كذلك ليس لي أن أقدم مؤلف الرسالة الى القارئ وله من علمه الغزير ،
وأدبه الجم ، وآثاره المتعددة ، ما يعنيه عن أية تقدمة

محمد عبد الله عناء

المحاصل

القاهرة في فبراير ١٩٣٥

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

مقدمة

يحفظ تاريخ الآداب العربية منذ عصر الجاهلية إلى عصرنا بذك رجلين يمتاز كل منهما بابتكار خارق لم يتصف به أحد من المسلمين أستاذة كانوا أم تلامذة^(١) ، أولها أبو العلاء المعري (٣٦٣ - ٤٤٨ هـ) (٩٧٣ - ١٠٥٨ م) الذي استحدث في آدابه صنفين لم ينسج على منوالها أحد منذ عهده ، فقد استعرض في مجموعة شعرية اسمها «الزوبيات» فلسفة باهرة تفيض زهداً وتشاؤماً حتى قيل أنه لو كرِيس العرب^(٢) ، وتخيل لنا في شبه قصة اسمها «رسالة الغفران» - التي تذكرنا قراءتها «بالكوميديا الالهية^(٣)» - رحلة إلى العالم الآخر ، وصف لنا فيها الجنة والجحيم وصفاً قوياً رائعاً

أما عمل الثاني فطبيعته تناقض عمل الأول تمام الخلاف . وقد لا يجب أن نصفها بالعبرية . كان ابن خلدون عقلية عملية . لم تكن حياته الدبلوماسية ، التي امتنجت أيام امتصاص الدسائس والمصاعب السياسية ، من أن يطيل التأمل في نفسه أو في الحياة الأخرى . على أنه استخرج من تلك الحياة ذاتها ومن دراسته لناريخ الإسلام و مختلف النظريات الفلسفية التي عرفها المسلمون دراسة عميقه مستفيضة فلسفه جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه

ولما كنت قد درست حياة أبي العلاء ومؤلفاته في رسالة قدمتها إلى الجامعة المصرية بالقاهرة سنة ١٩١٤ فقد رأيت أن أدرس هنا ابن خلدون ، أو بالحرى

(١) اعتقاد بعضهم أن شعر عمر الخيام شاعر الفرس ينم عن تأثير أبي العلاء . ولكن ليس ذلك من دليل تاريخي يؤيد أن عمر قرأ شعر أبي العلاء . هذا فضلاً عن أنه بينما يجد تشاؤم الفلسفة العربية مظلماً إذا تشاؤم الفرس طروباً بسيجاً ، وأن تشاهيت كتابتهما من بعض الوجوه فإن أوجه اختلافهما واضحة لا تصح لنا بالافادة في المقارنة بينهما

(٢) دائرة المعارف الإسلامية (l'Encyclopédie de l'Islam)

(٣) للشاعر الإيطالي دانتي الجبيري (١٢٦٥ - ١٣٢١)

ذلك الجزء المبكر حقاً من مؤلفه ، وهو الذي حوى بحثاً سابقاً لعصره سمع فيما بعد بالفلسفة الاجتماعية

عرف ابن خلدون منذ فاتحة القرن التاسع عشر درست نظرياته وبختمها غير علم ومستشرق أوربي ولا سيما في فرنسا . ولكن المستشرقين يعنون كثيراً باللغة ويستمكرون باللفظ دون المعنى . أما العلماء فقد اعتمدوا على ترجمة ده سلان الفرنسيّة^(١) ، وهي ترجمة قيمة جداً صحيحة في مجموعها . على أنها ككل الترجم سينا التي من عربية إلى الفرنسيّة لم تحمل من بعض سقطات خدعت الباحثين في فهم نظريات الفيلسوف الحقة . ولا غرو فإن إبناء العربية أنفسهم لا يفهمون الكتب القديمة دون مشقة

أما أنا فسأعني بأن أقدم للقارئ، فلسفة ابن خلدون بطريقة صحيحة جهد الاستطاعة وبأسلوب يقربها للأذهان الحدية التي لم تعتد كثيراً درس الفلسفة الإسلامية ، وأسأحافظ مع ذلك على روحها العربي الذي يظهر فيه جلياً جدل القرون الوسطى

ولأنني أعني باللغة أو تعداد المراجع ، فقد فعل ذلك كثير من المستشرقين ولا سيما المسيو كازانوفا الذي عنى بها عنابة خاصة . وإن أكن قد فعلت ذلك في بعض المواقف فذلك لكي أعرض رأياً لم يفكر فيه المستشرقون ولكنني رأيته مقنعاً وبسيطاً جداً ، ولكنني أناقش خطأ في الترجمة أدى إلى خطأ بعض الباحثين في فلسفة ابن خلدون

وليسمح لي بأن أعتبر عن أسلوبي (الفرنسي) إذا ما بدا بلا ريب في كثير من الموضع ركيكاً أو خاطئاً ، وكذلك عن الاغلاط المطبعية التي قد تقع في هذه الرسالة فما كنت إلا غريباً وأعني

(1) Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. Notices et extraits, manuscrits de la Bibliothèque impériale t. XIX, XX, XXI (1857 — 1864)

واذ كنت طالباً بالجامعة المصرية منذ تأسيسها، وكانت قد أرسلتني الى فرنسا لأنتم دراستي فلما أقدم اليها نمرة مجهودي الضعيف لأعرب لها عن حبي القديم وشكرى العميق بالنيلية عن الشبيبة المصرية التي تشجعها وتساعدها على تنمية جهودها العقلية بانشاء روابط علمية بين مصر وأوروبا تقوى أواصرها على مر الأيام . ولا ريب أن الجامعات التي ترسل هي طلبتها اليها، لكنها من اجتناء الغار المشودة ونفوز هي أيضاً منها بقسط وافر

ولقد قضيت عامين فقط منذ بدأت دراستي في السربون (كتب المؤلف هذه الرسالة سنة ٩١٧) ، وانى لا سجل هنا مع الاعجاب بكل ما يمثل ذلك المهد من الذكاء الفرنسي والحضارة الفرنسية ما تكنته جوانحى من الاخلاص نحو رفق المسيوا . كروازيه وجىع أساتذنى ، وما أشعر به من السرور اذ أعد الاستمرار فى العمل بارشادهم

وأريد أن أسجل أيضاً سروري وانتفاعى بما أسمع في كلية فرنسا (كوليج ده فرانس) من الدروس القيمة التي يلقىها الميسوا كازانوفا أستاذ اللغة والآداب العربية فالى يرجع الفضل في امدادى بأكبر قسط من المساعدة في وضع هذا المؤلف ، وهو الذى أمنى بثبت مراجع نفيسة بل قد أعارنى بعض الكتب التي كنت في حاجة إليها . والاستاذ كازانوفا صديق مخلص للعرب ولمصر ، وقد عنى به موضوع رسالى لان ابن خلدون من أحب المؤلفين إليه ، وما فتى يرعى بعطفه الشديد . وانى لأذكر مع الارتياح أحاديثه التي كان يبدو فيها نحوى في الوقت نفسه الاستاذ المعلم والصديق الناصح . وأختتم بأن أقدم اليه شكرى الجزيل مرة أخرى

ط هسبن

« ثبت بالمراجع »

Schulz-Article sur Ibn Khaldoun, parue dans le journal Asiatique, 1825

Biographie universelle, t. XX, art. Ibn Khaldoun, par Sylvestre de Saci

Graberg de Hemsoe-Account of the great historical work of the african philosopher Ibn Khaldoun dans Transactions of the Royal Asiatic Society of great Britain and Ireland Vol.III Londres 1833

A. Von Kramer-Ibn khaldoun und sein kulturgeschichte der islamischen Reiche, Wien 1879

Flint-History of the philosophy of history, Edinbourg et Londres 1893 p. 157—71

Ferrero-Un Sociologo arabo del secolo XIV, article parue dans La Riforma sociale, anno III, Vol VI, Fasc. 4 (25 agosto 1896)

L. Gumplowicz-Aperçus sociologiques, traduction L. Didier, Maloine édit. Paris 1905 (chap.)

T. J. de Boer-Geschichte der Philosophie im Islam 1901, p. 177—84

R. Altamira-Notes sur la doctrina historica de Abenjaldun (fait partie de : homenage a Francisco Codera, Saragoza, 1904)

Cl. Huart-Littérature arabe

P. Casanova-Un sociologue arabe au XIV siècle: Ibn Khaldoun leçon de rentrée, 10 dec. 1910, pas encore publiée)

جورجى بك زيدان — تاريخ آداب اللغة العربية ج ۳

Langlois et Seignobos-Introduction aux études historiques.

Ch. Seignobos-La méthode historique appliquée aux Sciences Sociales.

G. Tarde-Les lois de l'imitation, étude sociologique

E. Durkheim-Les règles de la méthode sociologique

G. Simmel-Comment les formes sociales se maintiennent, dans l'Année sociologique 1896—1897

C. Bouglé- Qu'est-ce que la Sociologie ?

L. Lévy Bruhl-La Philosophie d'Auguste Comte

الشهرستاني : الملل والنحل

الماوردي : الأحكام السلطانية

الفصيل الأول

ابن خلدون

حياته - أخلاقه - مؤلفه

- ١ -

ينتسب أبو زيد ولـي الدين عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن محمد ابن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون المعروف عادة باسم أبسط وأقصر هو ابن خلدون إلى أمارة عربـية نزحت إلى إسبانيا منـذ أواخر القرن الأول للهـجرة^(١) أـى حينـا افتتحـ المـسلمـونـ بـالـأـندـلسـ وـكانـ رـأـسـ هـذـهـ الـاسـرـةـ «ـخـلـدـوـنـ»ـ الـذـىـ قـدـمـ إـلـىـ إـسـبـانـيـاـ يـدـعـىـ خـالـدـ بـنـ عـمـانـ بـنـ الـخطـابـ بـنـ كـرـيـبـ بـنـ مـعـدـيـكـرـبـ بـنـ الـحـارـثـ بـنـ وـائـلـ بـنـ حـجـرـ .ـ فـإـذـاـ كـانـ هـذـاـ النـسـبـ صـحـيـحـاـ فـإـنـ مـؤـلـفـناـ يـكـونـ سـلـيـلـاـ لـأـمـيرـ مـنـ قـبـيـلـةـ كـنـدـةـ الشـهـيرـةـ .ـ وـقـدـ قـدـمـ الـأـمـيرـ وـائـلـ بـنـ حـجـرـ إـلـىـ النـبـيـ (ـعـلـيـهـ السـلـامـ)ـ وـأـسـلـمـ عـلـىـ يـدـيـهـ ،ـ وـبـرـوـيـ أـنـ النـبـيـ دـعـاـهـ وـلـعـقـبـهـ إـلـىـ يـومـ الـقـيـامـةـ وـلـكـنـ الـمـؤـلـفـ نـفـسـهـ يـشـكـ قـلـيـلـاـ فـيـ صـحـةـ نـسـبـهـ ،ـ فـهـوـ يـجـدـ أـنـ يـنـهـ وـبـنـ أـولـ

(١) لا نعلم مصدرـاً يـؤـيدـ ما قـالـهـ الـمـسـيـرـ هـوـيـارـ فـيـ كـتـابـهـ (ـالـادـبـ الـعـرـبـيـ Littérature Arabe)ـ صـ ٣٤٥ـ مـنـ «ـأـنـ جـدـهـ خـالـدـاـ قـدـمـ إـلـىـ إـسـبـانـيـاـ مـعـ أـحـدـ الـجـيـوشـ فـيـ الـقـرـنـ الـثـالـثـ الـهـجـرـةـ

خلدون عشرة أجداد مع أنه يجب طبقاً لقاعدة قررهافي مقدمته أن يكون بينهما
عشرون أو بحرى واحد وعشرون إذ يجب طبقاً لهذه القاعدة أن يحتمل لكل
قرن ثلاثة أجيال وبين المؤلف وأول «خلدون» سبعة قرون
وإذا كان المؤلف يشك في صحة ذلك النسب فأولى لنا نحن أن نشك في
انتساب أول خلدون إلى وائل ، فإن العرب منذ عهد النبي إلى فتح إسبانيا لم
يستعملوا الكتابة إلا نادراً . وليس لدينا ما يؤيد أن ذلك النسب قد وصل كتابة
إلى أسرة خلدون أو إلى النسابة ابن حزم (٩٩٥ - ١٠٦٤ م) الذي كان أول
من تكلم عنه . وليس بوسعينا أن نصدق كل ما نسطره لنا كتب الأنساب ، أولاً
لأنها كتبت في عهد متاخر ، ونهاياً لأنها لا تستند إلى أساس تاريخي ، وأخيراً أنه
يمكن الاعتقاد أن الأنساب العربية كباقي التقاليد العربية قد نسخت في القرنين
الثاني والثالث للمigration إما لأسباب سياسية أو ملقاً لكتاب الأغانياء

ويذكر التاريخ لأول مرة أسرة ابن خلدون في أواسط القرن الثالث وقد
كانت عندئذ تقيم في أشبيلية وكان لها نفوذ كبير يرجع الفضل فيه إلى عاطفة
العصبية التي كانت تحيش بها دائماً صدور القبائل البينية على قريش وعلى الأسرة
الأموية الحاكمة ذاتها . ويذكر أن شخصاً اسمه كريب سليل تلك الأسرة خرج
على حاكم أشبيلية سنة ٢٨٠ هـ (٨٩٣ م) واستولى على المدينة واستطاع باستعمال
القوة والدهاء والخدع السياسية أن ينشئ فيها بلاط سطع بهاؤه أثناء القرن الرابع
والى نهاية حكم الأمويين . وشغل ابناؤه مناصب الوزارة لبني عباد الذين حكوا
أشبيلية أيام القرن الخامس . ولما اقترب النصارى من المدينة في القرن السابع نزحت
أسرة خلدون إلى أفريقيا والتحقت بيلات بني حفص في تونس وشغلت هناك
عدة مناصب . ويidel تاريخها على أنها كانت تطمح دائماً إلى السلطة ، وللن صدقنا
نسبها الذي يرجعها إلى قبيلة كندة فانا نميل إلى الاعتقاد أن للوارثة دخلاً كبيراً
في المعارك السياسية التي خاض مؤلفنا غمارها

ولد ابن خلدون بتونس في أول رمضان سنة ٧٣٢ هـ (آخر مايو سنة ١٣٣٢ م). ولم يقل لنا في ترجمته شيئاً عن تربته الحقيقة بل التزم الصمت تمام إزاء حداته وحياته العائلية . على أنه عني بالفاضة في تعلمه وفي الكتب التي درسها في مختلف العلوم التي كانت تدرس حينئذ في تونس . وقد اعتزل أبوه الحياة السياسية وانقطع للعبادة ودراسة علوم الدين واللغة . وكان أول أستاذ لولده جريأاً على سنة قديمة متبرعة في المشرق . ولم يقل لنا ابن خلدون شيئاً عن العلوم التي تلقاها عن أبيه ، على أنه من المختوم بالقياس إلى ما علم عن عدة مؤلفين درسوا على آبائهم أن محمد بن خلدون علم ولده القراءة والكتابة ومبادئ النحو والأدب والفقه . ولم يقتصر ابن خلدون على ذكر أساتذتهمنذ استطاع الذهاب إلى المدرسة بل قدم لنا لحة مختصرة عن حياتهم وأعمالهم ومبلي تبحرهم في المواد التي درسوها . وفي ذلك شيء من الزهو إذ يريد ابن خلدون أن نفهم أن في وسعنا أن نثق بكتفه أوثنث الذين كونوه سما وأنه يصر دائمًا على أن يتخذ لنفسه صفة أستاذ فائق الرسوخ في العلم والعرفان ويذكر لنا في مقدمته أن الكتب التي درسها في حداته وصباها كانت نادرة في تونس ، وهذا هو السبب في أن عددها بالتفصيل لا سما وأنه كتب ترجمة حياته في القاهرة حيث كان من المحتوم عليه أن لا يبدي أقل شأنًا من منافيه أستاذة الأزهر . يريد أنه يجب أن نرتاب قليلاً في تلك التفصيات . وقد أمدنا ابن خلدون نفسه بداعى ذلك الريب فهو يقرر لنا مثلاً أن مختصر ابن الحاجب (١١٧٥ - ١٢٤٩ م) كان من بين الكتب التي يقول انه درسها في تونس ويعده ضمن كتب الفقه المالكي في ترجمته وفي مقدمته مع أن مختصر ابن الحاجب ليس كتاب فقه بل هو كتاب في «أصول الفقه» . وهو مؤلف جم الانشار لا يزال يدرس في الأزهر حتى يومنا هذا . ومؤلفه مالكي المذهب ولكن لم يقتصر على الكلام على فقه المالكية بل شرح مبادئ التشريع في المذاهب كلها وهو علم خاص .

وفي وسعنا أن نرتّاب أيضًا فيما يقرره المؤلّف بشأن كتاب الأغانى الشهير،
فإنه في ترجمته يزعم أنه استظاهـر جزءاً منه، وفي مقدمةـته ينـدب استحالة الحصول على
نسخةـ منه ، وعلى هذا فانا نعتقد أنـ المؤلـف لمـ يـعـرـفـ منهـ سـوىـ الـاسمـ
ومـاـ يـكـنـ منـ الـأـمـرـ فـانـ التـرـيـةـ الـتـيـ تـاقـهاـ اـبـنـ خـلـدـونـ فـيـ حـدـائـتـهـ وـصـبـاهـ لمـ
تـكـنـ خـارـقـةـ وـلـمـ تـنـعـدـ فـيـ مـجـمـوعـهـ ماـ يـتـلـقـاهـ الـيـوـمـ فـيـانـ الـأـزـهـرـ ، عـلـىـ أـهـ يـقـالـ إـنـاـ
كـانـ عـظـيمـةـ جـداـ بـالـقـيـاسـ إـلـىـ مـسـتـوـيـ التـرـيـةـ فـيـ وـطـنـهـ

فقد حفظ القرآن ورواه بالقراءات السبع، ودرس السنة على كتابين شهيرين
هما موطاً مالك وصحيـح مسلم وبـعـضـ بـنـدـ منـ صـحـيـحـ الـبـخـارـيـ . وـيـدلـ الفـصـلـانـ
الـلـذـانـ كـتـبـهـماـ فـيـ مـقـدـمـةـ عـنـ الـمـهـدـيـ وـنـهـاـيـةـ الـعـالمـ أـنـهـ كـانـ مـتـقـنـاـ لـدـرـسـ السـنـةـ .
ودرس الفقه في عدة مختصرات الكتاب فـيـ المـالـكـيـةـ الشـهـيرـ وـهـ «ـ الـمـدوـنةـ »ـ .
أما النـحوـ وـالـلـغـةـ فـيـقـولـ المؤـلـفـ إـنـهـ درـسـ فـيـهـماـ كـتـابـاـ مـعـرـوفـاـ جـداـ هـوـ «ـ التـسـهـيلـ »ـ
وـإـنـهـ استـظـاهـرـ كـثـيرـاـ مـنـ شـعـرـ الـجـاهـلـيـةـ وـدـبـوـانـ الـحـمـاسـةـ وـكـثـيرـاـ مـنـ نـظـمـ الـعـصـرـ
الـعـبـاسـيـ . أماـ الـعـلـومـ فـلـمـ يـذـكـرـ فـيـ التـرـجـمـةـ كـتـبـاـ عـنـهـاـ وـلـكـنـهـ يـقـولـ إـنـهـ درـسـ
الـمـنـطـقـ وـالـكـلـامـ . ولـنـاـ أـنـ نـعـتـبـرـ أـنـ مـلـوـمـاـتـهـ الـفـاسـيـةـ لـمـ تـنـضـجـ إـلـاـ فـيـهـ بـعـدـ لـاسـيـاـ
فـيـ الـأـنـىـ عـشـرـ عـامـاـ الـتـيـ قـضـاهـاـ بـالـقـاهـرـةـ . وـإـذـ كـانـ مـقـدـمـةـ اـبـنـ خـلـدـونـ وـمـؤـلـفـهـ
التـارـيخـ يـشـهـدـانـ بـأـنـهـ كـانـ مـؤـلـفـهـماـ مـنـ سـعـةـ الـعـرـفـ وـرـسـوـخـهـ ماـ لـيـحـصـلـهـ فـيـ
درـاستـهـ الـأـوـلـىـ فـانـ ذـلـكـ يـرـجـعـ إـلـىـ أـسـفـارـهـ وـالـمـكـاتـبـ الـعـدـيدـةـ الـتـيـ بـحـثـ فـيـهـاـ
فـيـ مـراـكـشـ وـغـرـنـاطـهـ وـالـقـاهـرـةـ وـدـمـشـقـ . يـذـكـرـلـاـ المـوـلـفـ فـيـ تـرـجـمـةـ إـنـهـ أـنـ درـاستـهـ
فـيـ سـنـ الـعـشـرـيـنـ وـنـالـ مـنـ مـعـظـمـ أـسـاتـذـتـهـ مـاـ يـسـمـيـ «ـ الـاجـازـةـ »ـ الـتـيـ هـيـ نوعـ مـنـ
الـشـهـادـةـ يـنـجـحـهـ الـاسـتـاذـ لـتـلـمـيـدـهـ إـذـ آـنـ مـنـهـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ تـدـرـيـسـ مـاـ عـلـمـهـ لـهـ . وـفـيـهـاـ
يـعـدـ الـاسـتـاذـ مـنـ كـانـواـ أـسـاتـذـةـ لـهـ وـمـاـ نـالـهـ مـنـ الـاجـازـاتـ حـتـىـ يـصـلـ إـلـىـ أـوـلـ عـلـمـ
قـامـ بـتـدـرـيـسـ ذـلـكـ الـفـرعـ مـنـ الـعـلـومـ . ثـمـ يـرـخصـ لـتـلـمـيـدـهـ أـنـ يـدـرـسـ بـدـورـهـ وـتـحـتـ
تـبـعـتـهـ . وـلـاـ يـزالـ يـعـمـلـ فـيـ الـأـزـهـرـ بـهـذـهـ الـاجـازـةـ فـيـ مـادـتـيـ السـنـةـ وـدـرـسـ الـقـرـآنـ

فقط . كان ابن خلدون يحمل اذاً عدة اجازات حينما اضطر بعد وفاة امه وأبيه عقب الوباء الكبير في سنة ١٣٤٩ هـ (١٣٤٨ م) الى أن يعمل إما لি�كتب قوته أولى حافظ على المركز الذى كانت تشغله أسرته دائمًا في البلاط . فهين كاتبا للعلامة ، أو بعبارة أخرى كان عليه أن يوقع على المراسيم بشار السلطان . ومن ذلك الحين ثارت في نفس الفتى شهوة الصراع والدوس التي عرفت بها أسرته منه قرون مضت اذا جاز لنا أن نصدق رواية انسابها لقبيلة كندة اليمنية . ولم يمض زمن قليل على عمله في ذلك المنصب حتى اضطر السلطان إلى مغادرة المدينة على رأس حملة حرية واصطحب معه المؤلف . ورافقه ابن خلدون بنية الغرار ، اذ يقول انه ما كاد يصل إلى حدود مراكش حتى عبرها إلى فاس . وقد زعم أنه سافر إليها ليسد حاجته العلمية لأن العلماء وبكار الأساتذة غادروا تونس إليها عقب اخفاق حملة سلطان مراكش على تونس . على أنه يسوع لنا أن نرتقي في ذلك التعليل . وقد يكون ابن خلدون أصرح لوقال انه رأى ضعف حكمة تونس ومنعة سلطان مراكش فأراد أن يغادر تونس إلى فاس فلما أخفقت حملة سيده السلطان أبي إسحاق انهزم فرصة الاضطراب ليعبر الحدود

وبعد أن عبّثت به الأقدار حينما قدم إلى السلطان أبي عنان فضممه إلى هيئة علمائه أو الهيئة التي تبحث في المسائل الدينية والنحوية بحضوره السلطان ، ثم عينه السلطان بعد ذلك أميناً لشؤونه (سكرتيراً) فقبل ذلك المنصب على غضاضة منه ، اذ يقول ان أحداً من أجداده لم يشغل مثله . وقد كان حينئذ إلى فاس يطمح إلى نيل منصب سام في البلاط ناسيًا صغر سنه ، فحمله الاستثناء من منصبه وما لاقاه من خيبة الأمل على أن يراسل الامير محمدًا المهدى حاكم بجاية الذي كان حينئذ سجينًا بفاس ، وأنددا يدبران معاً أسباب ثورة تعید إلى الامير سلطنته على أن يكون ابن خلدون وزيراً له . ولكن افتضحت المؤامرة وألقى المؤالف في غيابة السجن حيث قضى أعواماً ثلاثة انتهت بوفاة السلطان (١٣٥٦-١٣٥٩ هـ) وعندئذ

خليل سبيله القائم بشؤون الدولة الحسن بن عمر وأجزل له المنح والمعطاء . على أن ابن خلدون لم يعرف هذا الجليل المحسن اليه ، وسرعان ما تعين أمينا لخسمه الظافر المنصور بن سليمان حتى حاصره مع سيده الجديد في فاس ، بل لم يمض زمن قليل حتى أثار على المنصور نفسه عظام المملكة نصرة لأحد أمراء مراكش . وكان ذلك الأمير منفيا في الأندلس فعاد مطالبًا بالعرش واشتري مؤازرة ابن خلدون ببلوغ عظيم من المال ووعد بمنصب سام في البلاط . فلما تم له ما أراد وعين المؤلف أمينا للسلطان ومديراً نخراً نعم منه خصوصه من رجال البلاط ووشوا به إلى السلطان ، فآنس منه فتوراً لم يخاطبه في شأنه . فائتمر به مع عمر بن عبد الله وهو صديق حميم له ولحاكم بجاية . ولما ظفر عمر بالاستيلاء على العرش أغدق عليه العطف والمنح . على أن المؤلف لم يقنع بذلك لانه كان يعتقد أن عمر سيعامله معاملة النظير لنظيره

وما رأى أنه لم يبق نة مطمحة له بفاس وخشي أن تؤدي به دسائسه إلى عاقبة وخيمة سعي في العودة إلى وطنه مهتماً السفر إلى تمسان ليساعد سلطانه على حكمة مراكش ، ولكن عمر ارتاب في أمره فاذن له في السفر حينما شاء خلا
تمسان ، فأجاز المؤلف البحر إلى الأندلس (٥٧٦٤)

وكان ابن خلدون قد أدى خدمات جليلة إلى محمد الخامس سلطان غرب ناطة والي وزيره لسان الدين بن الخطيب حينما التجأ إلى بلاط فاس . فاستقبله بالترحاب والتكريم ، وبلغ من نفقة السلطان به أن أوفده إلى إشبيلية سفيراً إلى بطرس (بيدرُو) ملك قشتالة ، فرأى المؤلف المدينة التي سطع فيها نجم أمرته . على أنه لم يتأثر كثيراً بذلك إذ كانت عقليته أكثر رزانة ونباتاً . والظاهر أن الملك أحسن استقباله وساعدته في ذلك طبيب يهودي تكلم عن أمرته . بل لقد ذكر لنا المؤلف أن الملك أراد استبقاءه ووعده بأن يرد له تراث أميرة خلدون

فهل نجح في سفارته؟ يجب أن نعتقد ذلك، لانه مذ عاد إلى غرناطة أجزل له السلطان العطا ومالحة وأقطعه ضيعة. فاستقدم عندئذ زوجه وأولاده وانتظم في سلك البلاط ينشد للسلطان أيام الموااسم قصائد المدح. على أن الحسد ما لبث أن دب في نفس صديقه القديم الوزير ابن الخطيب فنهض لمناؤاته وفي ذلك الحين وصلته رسالة من حاكم بجاية الذي استعاد مملكته يدعوه فيها إلى خدمته فاستأذن من السلطان وعاد إلى أفريقيا سنة ٧٦٦ هـ

وتقىد في بجاية منصب الحاجب أو رئيس الوزارة واستغنى بالتعليم وتنظيم شؤون الدولة. ولكن سلطان بجاية ما لبث أن قتل في حرب نشب بينه وبين أخيه ملك قسنطينة، ولم ير صديقه وزيره ابن خلدون خيراً من تسليم المدينة إلى الظافر. على أنه ما لبث أن سخط عليه فاضطر المؤرخ أن يعود إلى بسكرة حيث أخذ في مراسلة سلطان تلمسان وسلطان تونس وتحريضهما على محاربة سلطان قسنطينة

ولسنا في مقام الإفاضة في شرح الدسائس التي دبرها ابن خلدون في بسكرة لشدة تعقدتها وطول خبرها، ويكفي أن نذكر أنه بعد أن غدا خادماً أميناً لسلطان تلمسان خرج عليه حين هاجمه سلطان مراكش. وبعد صروف عدة عاد إلى فاس وحاول أن يستعيد مركزه في البلاط ثانية ولكن أنه أخفق في ذلك واضطر إلى مغادرة مراكش والسفر إلى إسبانيا (٧٧٦ - ١٣٧٤ م)

على أنه لم يلق في تلك المرة من سلطان غرناطة ما كان يؤمل من المعاوضة إذ كان السلطان مضطغناً عليه لاته سعي وهو بفاس في مساعدة وزيره المنفي، هذا فضلاً عن أن بلاط فاس حذر من دسائس ابن خلدون، لذلك اضطره إلى العودة إلى أفريقيا

وهنالك ألفي ابن خلدون نفسه في قبضة سلطان تلمسان الذي خانه من قبل

ولكن السلطان عفا عنه بشفاعة صديق له ، فالزم السكينة حيناً من الزمن . ثم احتاج السلطان إلى معونته وأوفده بهمة إلى قبيلة بدوية . ولكن ابن خلدون عاف الحياة السياسية فتظاهر بقبول المهمة . ولم يكدر بخراج من المدينة حتى يتم شطر طريق أخرى ونزل على أولاد عريف . ومن ثم أرسل يعتذر إلى السلطان واستقدم أسرته وأقام هناك في قصر يعرف بقلعة ابن سلامة (٧٧٦ هـ)

عاش المؤلف في ذلك المقام أعوااماً أربعة انقطع خلالها للدرس والمطالعة ، ويقول انه كتب مقدمة هناك . ولكن سيرى أنه توجهها غير مرأة لا سيما بعد رحلته في المشرق واقامته نهائياً بمصر

ولم يلق ابن خلدون نجاحاً ثابتاً في الحياة السياسية منذ خيانته الأخيرة في بلاط فاس فبذل جهوداً كثيرة لم تؤد إلى تحقيق غرض من أغراضه . ولا ريب أنه كان يتحقق لمؤلِّفُ أفريقية الشمالية أن يرتادوا في رجل خطر جم الأئمة كالمؤلف بعد كل هذه الدسائس التي أوجزنا سردها . ويقول ابن خلدون انه كان في حاجة إلى مراجعة كثيرة من الكتب التي لا توجد إلا في مكاتب المدن الكبيرة ليتم موافقة ، وأنه نظراً لمرضه مرض طال أمده فكر في مسقط رأسه واعتنى العودة إليه ، على أنه لم يكن في وسعه أن يعود إلى بلد غير تونس إذ أغلقت دونه أفريقية الوسطى وأسبانيا ومراكش . فعاد إلى تونس وأحسن سلطانها استقباله ، وتفضل على قوله باستشارته في شؤونه . على أنه لم يتدخل عنده في السياسة . فهل اعتذر لها ؟ أم هل استغنى السلطان عن خدماته ؟ لأندرى . ولكنَّه انقطع للدرس والتدریس في المساجد الكبيرة وكتابة مؤلفه التاريخي . وسرعان ما نارت كوابن حسد لم تكن سياسية في تلك المرة ، بل كانت خصومة علمية . ذلك أن محمد بن عرفة مفتى تونس ورفيق ابن خلدون في المدرسة حقد عليه لشهرته واغتناظ خاصة إذ هجره طلابه ليدرسوا على خصمه

فأشهر عليه دعوة مزدوجة في البلاط وفي المدينة وصورة في صورة رجل خطر

وأذاع عنه أشنع التهم . وكان يريد أن ينفي ابن خلدون . ولكن السلطان لم ير ذلك بل حاول أن يبعده عن المدينة فقط . ثم اصطحبه في أحدى حملاته وحينما أراد تكرار ذلك رأى المؤلف أن ليس غمة ما يرجوه من البقاء ، فاعتزم الرحيل إلى المشرق محتاجاً بالسفر إلى مكان لأداء فريضة الحج ، وركب البحر إلى الإسكندرية في سنة ٥٧٨٤ فبلغها بعد أربعين يوماً . ووافق قدومه إليها تولية الملك الظاهر (برفوق) ، ومكث بها شهراً غير في خلاله عزمه وبم شطر القاهرة بدلاً من مكانة نزولاً على حكم الظروف كابزعم ، والظاهر أن صيته سبقه إلى مصر ، فما كاد يحل بها حتى أقبل إليه طلبة الأزهر يتسلّمون دروسه . فبدأ التدريس بالأزهر ، ولكن ماذا درس به ؟ لم يوضع لنا لا كتاباً ولا مادة

وقدم إلى السلطان فأجرى عليه رزقاً كالذى كان يجري على العلماء حينئذ ، ثم عينه أستاذًا للفقه المالكى في الكلية الكاملية التي أسسها السلطان صلاح الدين ولم يؤمل ابن خلدون أن يلعب دوراً سياسياً في بلاط مصر اذ لم يكن باستطاعته ذلك . وقد قضى أوّلماً طويلاً في أفريقيا قام خلالها بهاماً سياسية في دول نصف متحضره ولكنها في القاهرة ألفى عالماً جديداً . وقد بره جلال المدينة حين دخلها فقال بحق : « إن القاهرة عاصمة الإسلام ». ذلك إلى أن حكومة مصر وبلاطها لم يكونوا يستندان حينئذ إلى الذهاب والعنف مثل القبائل البربرية بل كانوا يقومان على دعائم متينة ولهما قواعد وقوانين يسيران طبقاً لها بطريقة منتظمة موحدة . وكان البلاط والجيش ترکيin في الجنسية ، مصر بين في التربية والعادات . أما العنصر المصرى الخالص فكان يسيطر على السلطنتين المدينة والدينية .

وفي سنة ٥٧٨٦ (١٣٨٤ م) عين ابن خلدون قاضياً لمالكيه . ويقول انه لم يقبل ذلك المنصب الاً ارضاء للسلطان . ومع أن لقب قاضى القضاة الذى يتبع ذلك المنصب كان لقباً ساماً فإنه لم يكن له حينئذ بمصر كل خطورته القديمة . ولم

يُكَنْ بِعَصْرِ فِي عَهْدِ الْخَلْفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَعَهْدِ الْأُمَوَّيِّينَ وَالْعَبَاسِيِّينَ إِلَّا قَاضٍ وَاحِدٍ
لِلْقَضَايَا كَانَ لِهِ الْإِخْتِصَارُ بِالْقَضَائِيِّ الْمَدْنِيِّ وَالْجَنَانِيِّ وَالْمَدِينِيِّ فِي جَمِيعِ أَنْحَاءِ الْقَطْرِ . وَلَمْ
يَكُنْ مَلَزِمًا أَنْ يَتَبعَ فِي أَحْكَامِهِ مَذَهِبًا مِنَ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ الْمُرْوَفَةِ ، بَلْ كَانَ يَخْتَارُ مِنْ
أَحْكَامِهَا مَا يَرَاهُ وَلَهُ أَنْ يَحْكُمْ بِاجْتِهادِهِ الشَّخْصِيِّ . وَكَانَ يَرْسِلُ مَنْدُوبِيهِ فِي جَمِيعِ
الْأَقْوَالِمِ ، وَيَدِيرُ شَؤُونَ الْوَقْفِ وَالْيَتَامَى . وَلَمْ تَتَغَيَّرْ هَذِهِ الْحَالَ فِي عَهْدِ الْفَاطِمِيِّينَ .
وَإِذْ كَانَ الْقَضَايَا شِيعَةً فِي ذَلِكَ الْعَهْدِ — مِثْلُ الْخَلِيلِيَّةِ — فَقَدْ كَانُوا يَطْبَقُونَ أَحْكَامَ
الشِّيعَةِ . فَلَمَّا تَغلَبَ صَلَاحُ الدِّينِ عَلَى تِلْكَ الْأَسْرَةِ عِنْ قَاضِيَّا شَافِعِيًّا وَجَعَلَ
الْتَّفْوِيقَ بِعَصْرِ الْمَذَهَبِ الشَّافِعِيِّ . وَطَبَقَ فِي مَصْرَ وَالشَّامَ أَحْكَامَ ذَلِكَ الْمَذَهَبِ
وَتَعَالَمِ الْأَشْعَرِيَّةِ الَّتِي صَارَتْ عِقِيدَةَ الْمَحَافِظِينَ بِقُوَّةِ الْمَلَكِ دُونَ سُوَادِ . وَحَفَظَ
الْمَالِيَّكَ عَلَى غَلَبةِ تِلْكَ التَّعَالَمِ ، وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا يَطْبَقُونَ أَحْكَامَ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ
لَأَنَّ كَلَّا مِنْهَا كَانَ لَهُ أَتَابِعٌ فِي مَصْرَ وَالشَّامِ ، وَبِذَلِكَ خَلَقَتْ مَنَاصِبَ أَرْبَعَةَ
لَفَاظِيَّةِ الْقَضَايَا ، وَلَكِنْ قَاضِيَّ الشَّافِعِيَّةِ ظَلَّ مُمْتَازًا

كَانَ ابْنَ خَلْدُونَ اذَا أَحْدَهُؤَلَاءِ الْأَرْبَعَةِ . عَلَى أَنَّهُ تَقْمَ مِنْ قَاضِيَّ الشَّافِعِيَّةِ
سُلْطَانَهُ وَأَهْمِيَّتَهُ وَأَخْذَ فِي مَنَافِستَهُ ، وَلَكِنَّهُ أَخْفَقَ فِي مُحاوَلَتِهِ لِأَنَّهُ التَّزَمَ الْصَّرَامةَ
فِي أَحْكَامِهِ وَالْإِعْرَاضِ عَنْ قَبْولِ تَوَسُّلَاتِ الْأَعْيَانِ وَكَبَارِ الْبَلَاطِ الَّذِينَ كَانُوا
يَشْفَعُونَ عَنْهُ . فَهُلْ كَانَ ذَلِكَ شُغْفًا مِنْهُ بِالْعَدْلِ الْأَوَّلِ أَوْ كَانَ رَغْبَةً فِي التَّظَاهِرِ بِالظَّرَافَةِ؟
يَزْعُمُ ابْنُ خَلْدُونَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَقْصِدُ الْأَرْضَاءَ اللَّهُ

وَلَمْ يَلْبِسْ إِلَّا قَلِيلًا فِي ذَلِكَ الْمَنْصَبِ حَتَّى اتَّهَمَ الدُّعَوَةُ الَّتِي أَنْتَرَهَا خَصْوَصَهُ
عَلَيْهِ فِي الْبَلَاطِ وَفِي الشَّعْبِ بِعِزْلَهُ ، عَلَى أَنَّهُ اسْتَبَقَ رِزْقَهُ وَمَنْصَبَهُ كَمْدُوسًا . حِينَئِذِ
أَيْقَنَ أَنَّهُ لَا يُسْتَطِعُ دَسِ الدَّسَائِسَ فِي بَلَاطِ مَصْرَ ، وَاقْتَصَرَ أَمْلَهُ عَلَى أَنْ يَعِيشَ
هَادِئًا فِي ظَلِ حَمَاهِ السُّلْطَانِ وَاعْتِبَارِ يَرْجِعُ إِلَى عِلْمِهِ فَقَطْ
وَفِي تِلْكَ الْآوَّنَةِ نَزَلَ بِهِ مَصَابُ فَادِحَ فَانَّ أُسْرَتَهُ الَّتِي كَانَتْ قَادِمَةً لِلْإِقَامَةِ
مَعَهُ غَرَقَتْ فِي الْبَحْرِ فَفَقَدَ بِذَلِكَ كَمَا يَقُولُ « الْمَالُ وَالسَّعَادَةُ وَالْبَنِينَ » . وَالظَّاهِرُ

أن ذلك المصايب ذكره بالحج فسافر الى مكة سنة م ٧٨٩ هـ (١٣٨٧ م) ومنها الى المدينة . ثم عاد الى مصر وبنزل لدى السلطان محموداً أخيراً فقابل له وقال له انه دعا له في البقاع المقدسة مؤملاً بذلك أن يؤتني عقليته الملوءة بالأوهام ، ولكن السلطان صرفه ببعض المحن . ورأى ابن خلدون خيبة مساعدة فعاش في العزلة ولم يشتعل الا بالدرس (سنة ٧٩٧ هـ - ١٣٩٤ م)

ونتفت معظم نسخ ترجمته (التعريف) عند هذه السنة (٧٩٧ هـ) والى هنا أيضاً توقف ترجمة ده سلان . ولكن توجد بكتبة القاهرة الملكية نسخة أتم نقلت عن نسخة المؤلف ، فقد استأنف ابن خلدون كتابة ترجمته وأنهَا في فرص كثيرة وهي تتصل في النهاية حتى سنة ٨٠٧ هـ أي الى ما قبل وفاته بعام واحد . ولقد تفضل المسيو كازانوفا فأطلعنى على صورة فتوغرافية لتلك النسخة أرسلها اليه أستاذى وصديقى الجليل احمد زكى باشا . وانى لشديد الشكر له اذ أطلعنى على تلك النسخة الهامة النافعة التى يعتزم نشرها ونقدتها بعد أن يتحقق من صحتها . على أن لا أرى محلالاريب فى صحة تلك التكلفة اذ تم سطورها عن أسلوب ابن خلدون وروحه وبالخصوص عن طريقة الفندة فى كتابة التاريخ ، فقد بدأ حين أراد أن يكتب تاريخ المالكى بايضاح مختصر لمنهجه الاجتماعى وعنى بأن يبين أن وجود تلك الدولة أمر ملائم لقوانين المجتمع . وقبل أن يتکام عن غزو تيمورلنك لشام خلص تاريخ العالم السياسى وبالغ فى التعليق على الصراع القديم بين العنصرين العربى والتركي

أما معظم المعلومات التي أوردها المقريزى وابن قاضى شهبة وابن عربشاه عن أعيام ابن خلدون الأخيرة والتي ترجمها ده سلان فقليله الصحة كثيرة النقص ولقد امتازت الفترة التي قضاهما بمصر بنشاط وافر . فإنه فضلاً عن تنقيح مؤلفاته واسغاله بالتدريس بلا انقطاع قام بدور سياسى هام . ففي آخر ترجمته حينما يأتى على ذكر تاريخ المالكى بالتفصيل يقدم لنا معلومات هامة عن العلاقات

السياسية التي كانت بين سلطان مصر وأمراء أفريقية . وقد نجح هو في توطيد هذه العلاقة بنصائح كان يسديها إلى سلطان مصر من جهة وراسلات كان يتبادلها مع سلاطين أفريقية من جهة أخرى . وقد حمل أولئك السلاطين على أن يرسلوا إلى مصر هدايا كثيرة لاسيا من الجياد ، وابن لهم أهمية اغتنام صدقة مصر التي هي طريق طبيعي للمسافرين إلى مكة ، فأصغوا إلى نصيحة . وقد وصف لما الهدايا التي تبادلها الفريقان وصفا غرباً يوضح لنا حضارة ذلك العصر وفي سنة ٨٠١ هـ استدعي من الفيوم حيث كان يعنى بضم زراعته ليستعيد منصبه في القضاء . ثم توفي السلطان برقوق بعد ذلك بقليل فانتقض بوفاته نظام الحكومة ، وكان ابنه وخليقته الملك الناصر فرج من الضعف بحيث غداً أمواجاً في أيدي الماليك

وما كاد ابن خلدون يستعيد منصبه حتى بدأ المنافسات من جديد فعزل بعد قليل . على أن حادنا سياسياً ذكر في نفسه شهوة الاسم ، وذلك أن تيمورلنك كان يغزو الشام حينئذ وقد استولى على مدينة حلب عنوة في سنة ٨٠٣ هـ (١٤٠٠ م) . فصار سلطان مصر إلى ملاقاته وصلاحه قضية مصر وأعيانها . وأصدر أمره إلى أحد ضباطه بأن يلحق به مستصحباً ابن خلدون ، فأراد المؤرخ أن يقاوم و لكنه أذعن في النهاية . وما كان السلطان يخشى بأن ابن خلدون كما كان يخشاه سلاطين تونس لا أنه لم يكن يستطيع أن يكرس كينة مصر ، وإنما كان الدافع للسلطان إلى ذلك عاملان : عامل الزهو وعامل الوهم ، فقد كان سلاطين مصر في جميع حروبهم يصطحبون العلماء والصوفية حتى يظهروا بهم على العدو من جهة ويستجلبوا بوجودهم توفيق الله من جهة أخرى

وما وصل القوم إلى دمشق أنزلو ابن خلدون بالكلية العادلية وانتظروا إقامه تيمورلنك . ويروى أن الجيش المصري اشتغل مع تيمور في واقعتين وأن تيمور

كان يذكر في الانسحاب لولا أن مأمرة دبرت بمصر أرغمت السلطان على أن
يعود أدراجه مسرعاً تاركاً دمشق محاطة بال العدو محرومة وسائل الدفاع
نفرج من المدينة وفدى من العلماء والقضاة رغم ارادة حاكمها المصري وذهب
لقاء تيمور وعقد معه عهداً بالغふ مقابل الوعد بدفع فدية كبيرة، ولكن ابن خلدون
كان حذراً فلم يتحرك وإن كان قد اشترك في تدبیر الامر، على أن ذلك الوفد
الذى عمل برغم الحاكم ودون مشاورة سكان المدينة لم يستطع أن يفعى بوعده
فثار أهل دمشق وأبوا التسلیم، وخشي ابن خلدون في تلك المرة أن يقع مصائب
أكبر فانافق مع القضاة أن يخرج من دمشق مهما كلفه ذلك، فأدلوه من الخصون
بحبل، وما كاد يغادر المدينة حتى سار إلى معسكر تيمور ودار بينهما حديث كان
المترجم فيه قيمها من أهل سمرقند يدعى عبد الجبار بن النعan

وقد أثار اهتمام الملك (تيمور) بعلمه الواسع في التاريخ والجغرافيا. وأذ
أعجبته أجوائه عن عدة أسئلة وجهها إليه عن افريقية الغربية طلب إليه أن يكتب
له وصفاً جغرافياً لتلك الأقطار. فكتب له ابن خلدون رسالة في ذلك، وقد
ظل ضيف الملك خمسة وثلاثين يوماً، وأمر تيمور بترجمتها. فإذا كان ابن
خلدون يوئل من المحادثات العدة التي دارت بينه وبين الفاتح؛ هل كان يريد
أن يحمله على غزو مصر أو يرافقه إلى بلاده أو ينال منه فقط عفواً نهائياً له ولعدة
من علماء مصر كانوا أسرى؟

يقول ابن خلدون أنه قدم هدية إلى الفاتح بعد أن دخل دمشق ونبهه إلى جنوده
وأحرقوها وذبحوا سكانها وأن الهدية مصحف بدین الخط ثین التجلید ونسخة
من قصيدة البردة الشهيرة المنظومة مدحافي النبي (صلعم) وسجادة وعلبتين من
الحلوى المصرية. وحياناً أراد أن يقدمها إليه دخل عليه وبعد أن حياه جلس
برهه ثم نهض وتقدم من العرش وقدم إليه التحف واحدة واحدة. وأذ أشكل

الامر على تيمور استفهم عن الكتابين فلما علم أن أحد هما القرآن تناوله ووضعه فوق رأسه اظهارا لاجلاله وقبل البردة، أما الحلوى فيقول ابن خلدون انه ذاقها طبقاً للرسوم فما كل منها الملك بعد ذلك وزع باقيها على من كان حوله ، وبعد أن شكر ابن خلدون سأله عن رغباته خدته عن غربته وقال له انه غادر أمرته بأفريقيا^(١) وأنه وحيد في دمشق وأنه هو وزملاء المصريين في حاجة الى حماية الملك ، فنحوها اياه تيمور

وبعد ذلك بضعة أيام وجد المؤرخ في حضرة تيمور فقال له « يظهر أن لك بغلة أصلية » فأجابه ابن خلدون « نعم يا مولاي » قال « هل تبديها مني ؟ » أجاب « ليس ثمة بينك يا مولاي من مساومة واني أهبهها لك » قال « كلام قد أردت بشرائها أن أنيبك عن هديتك ». وقد أعطاه ابن خلدون بغلته قبلها منه

وفي آخر مرة قابل فيها تيمور سأله هل تود المودة الى مصر ؟ فأجابه « ان أكبر أمنية لي هي ان أتبع مولاي » ، على أن تيمور لم يقبل منه ذلك بل أمر له ولكل من زملائه بجازة المودة . ولما عقد الصلح بين تيمور وسلطان مصر أرسل تيمور على يد السفراء المصريين لابن خلدون مبالغة من المال مكافأة له عن هديته الاخيرة (البغلة) وحمد المؤلف الله على أن خلقه من قبضة الفاتح وعوضه ثمن باغته وما عاد الى القاهرة كتب الى سلطان مراكش رسالة مسيبة سرد فيها قصته وقال فيها عن تيمور ما يأتى : « يخطىء أولئك الذين يقولون ان ذلك الرجل عالم جداً فهو رجل وافر الذكاء مولع بالمجادلة فيها يعلم وما لا يعلم »

وفي سنة ٨٠٣ هـ عادت المناقشة بينه وبين غيره من فقهاء المالكية ونشبت بينه وبين فقيه يدعى البساطي معركة هائلة حتى كان كل منهما يشغل منصب القاضي بضعة أشهر ثم تركه للآخر فلا يلبث هذا حتى يغادره . وعلى ذلك النحو عن

(١) قدمنا أن زوجة المؤلف وأولاده ماتوا غرقا قبل ذلك ببعض سنين

ابن خلدون قاضياً مت مرات على انه ما كاد يستعيد ذلك المنصب لآخر مرة
حتى توفي في ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م)

— ٢ —

اعتبر كرامر وفريرو أن ابن خلدون جم التشاوم، ويحاول كرامر ان يقارنه
بأبي العلاء وينتهي الى تلك النتيجة وهي ان تشاوم ابن خلدون كان تشاوم
علم وأن تشاوم أبي العلاء كان تشاوم شاعر. ومصدر هذه العاطفة عند الرجلين هو
الانحطاط العام الذي هوت اليه الدولة العربية
ويقارن فريرو ابن خلدون بـكياشيلى ويرى ان حياته السياسية الجة الاضطراب
هي منشأ تشاومه

والحقيقة هي أن خلق ابن خلدون لم يتأثر لا بالانحطاط الدولة العربية ولا بما
اعتلى حياته من اضطراب بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب الى الابتهاج
والثقة بنفسه وكان دائمًا يؤمل أن تكمل جهوده بالظفر رغم خيباته ، ألم نره قبل
وفاته بخمسة أعوام في سن السادسة والستين يحاول نيل الحظوظة لدى تيمور؟ فلما لم
ينجح عاد الى القاهرة هازنًا ساخراً من تيمور ومن التقارب جميعاً

وأني أعتقد أن ابن خلدون كان قبل كل شيء سياسياً وافر الحكمة
والبراعة . على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدمها
لمنفعة الشخصية . كانت تغلب فيه عاطفة الأثره وذلك واضح في ترجمته ووضوحها
في جميع مؤلفاته . ومن الممكن جداً أنه لم يكتب ترجمته الا حباً في التحدث عن
نفسه ورغبة في الظهور ، فهو أول كاتب عربي خصص لتأريخ حياته كتاباً كاملاً
وهو يسمى ذلك الكتاب « رحلة ابن خلدون » وفيه يقص كرأينا كل
الاسفار التي قام بها في أفريقيا واسبانيا ومصر وبلاد العرب . وقد أسمى كتاباً
 بذلك الاسم عدة مؤلفين كتبوا قبله ولا سيما من الافريقيين والأندلسيين مثل

رحلة ابن بطوطة المراكشى ورحلة ابن جبير وغيرهما . ولكن شخصية مؤلفى هذه الكتب لم تتحلى فيها الا دوراً ثانويأً فهم لم يقصدوا كتابة ترجمتهم وإنما قصدوا أن يصفوا البلاد التي شاهدوها وأخلاقها ونظمها ، فهى من بعض الوجوه اذاً فقصص جغرافية في حين أن الغرض الحقيقى من رحلة ابن خلدون إنما هو سرد الحوادث التي ملأت فراغ حياته ، بل لسنا نجد في هذا المؤلف أثراً لاوصف الجغرافي وإذا كان يقص لنا تاريخ المعارك التي نشببت بين سلاطين تونس والجزائر ومراكش فذلك لكي يبين لنا الدور الذى اعبه فيها

وينبغى أن نلاحظ أن ابن خلدون في ترجمته لم يحيط كافياً بغيره من المؤلفين في أن يختفي عيوبه فإنه لم يدع قط أنه حاول نيل السلطة خدمة المنفعة العامة ، ولم يعن بأن يحاول تبرير عمل خاطئ بتقديم دواع شريفة ، بل يلوح لنا انه لم يكن ذا شعور بأنه أخطأ قط

ولهذين السببين - اغترابه بالتحدد عن نفسه وصرحته في ذلك الحديث - نستطيع أن نعتبر أن ترجمته صورة مقاربة لسيرته وخلقه ، نقول مقاربة فقط لأن اعتقاده الجم بشخصه أعماء أحياناً عن تقدير نفسه فلم يصدر حكمه على جميع الأشياء بنزاهة

نشأ ابن خلدون في بيئة كانت فيها « الفردية » الشديدة الضيق تمحو كل روح ديني وكل فكرة وطنية سواء في القصور الملكية الفاسدة المنحللة أو بين القبائل المشتقة أفريقية الشالية إبان القرن الثامن وهي التي ورثت عن أسلافها رغبة شديدة في التسلط وونفت نفحة مطلقة بكفاليتها ، فجاشت نفس المؤرخ باطلاع لأحد هؤلاء كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره سواء أقرتها الأخلاق أم لا . ولذلك أقدم بلا وازع ما على خيانة سادته غير مرة ، وبذر في فاس ما استطاع من الدسائس ، وباع نفسه لأبي سالم ، وتصرف تصرفًا معيباً مع صديقه حاكم يجایة ، إلى غير ذلك

ولشدّ ما أخطأ «الاستاذ فلنت» اذ اعتقد أن ابن خلدون كان صادق التقوى،
اذ الدين في نظره عبارة عن اعتقاد مبادىء الاسلام والقيام بالفرائض دون أن
يكون لذلك تأثير ما في أعماله أو على الاقل في حياته السياسية . فهو لم يأنف من
ارتكاب الخيانة التي حرمتها القرآن مقى رآها وسيلة انبيله السلطة
قلنا انه كثير الاعتداد بنفسه . ونظهر بوادر ذلك الزهو واضحة في عدة
موضع من مؤلفاته . رأى أن يعجب بنفسه اذ ساءه ألا يبدى له معاصروه
اعجاباً كافياً به . وهو لا يسام سرد ما يقال عن عبقريته وعلمه . فقد أسلبه
وأطرب في ذكر مظاهر الترحيب التي قابلها بها كثيرون من السلاطين ، وما أغدقوا
عليه من المطاف والمنح ، وما كتبوا اليه من رسائل الملك والمداهنة . هذا الى أنه
لم يهم قط ذكر أوجوبته أو الفصائد التي كان ينظمها لساسطين والتي هو كثير
الافتخار بها

واذ كان ابن خلدون شديد الحب لنفسه فالظاهر أنه لم يعرف وطن ولا أسرة ،
فالوطن في نظره هو حينما استطاع العيش في رغد واعتبار . لم يتأنر من زيارة
لا شبانية موطن أجداده ، ولم يغادر مقام عزاته ليعود الى تونس مسقط رأسه الا
ليطالع في مكتابها ، وقد غادر تونس الى مصر دون أسف
وقد كان متزوجا ، ولكن يظهر أن زوجته وأولاده لم يقدر لهم كبير حساب
في حياته ، يقول انه تأثر بموتهم الحزن أيها تأثر ، ولكن لم تبدر منه بادرة حزن
عميق ، بل نلاحظ أنه يذكر فقد ماله أولا حيث يقول : « أصابتني نكبة واحدة
فأفقدتني الى الأبد المال والسعادة والبنين »

ولم يذكر التاريخ الاسلامي قط كتاباً أشد اكثارا لنفسه وأوفر شعورا بقيمة
مضحيّاً بالدين والاخلاق في سبيل أطهاعه الضخمة ، اللهم الا اذا استثنينا أحد مواطنيه
وهو رجل معروف جداً عاش قبل ابن خلدون بثلاثة قرون وهو الوزير الشهير

أبو القاسم المغربي الذي كان يدرس الدسائس في بلاط الفاطميين بالقاهرة والعباسيين
في بغداد وحول عدّة ملوك آخر ين بالشام والعراق

على أن الذي يعنينا من أمره بنوع خاص هو توقف ذكائه، وسمو فكره ذي
الرجاحة النادرة، وسعة معارفه ورسوخها، وطراقة آرائه ونفاسة مؤلفاته. يوجد
في هذا العالم رجال لاوازع لهم ورجال بلاط مهرة دهاء، ولكن يندر وجود
ذوى النباهة الطريقة الخصبة، وابن خلدون أحد هؤلاء. فإليه يرجع الفضل في
أن الآداب العربية تستطيع ان تفخر بأنها كانت الأولى — كما سترى فيما يلى —
في وضع الفلسفة الاجتماعية في قالب علمي. ومن السخف ان نتمسك ببواشر ضعف
انسانية جدا لنتوصل بذلك الى ان ننتقص من فضل شخصية لاريب في عظمتها

— ٣ —

ألف ابن خلدون كتب في مواد مختلفة، فعالج المancock واختصر فلسفة ابن رشد،
وألف كتابا في الفقه والريضة وفي الأدب أيضاً، ولكن ليس لدينا من هذه
المؤلفات سوى ثبت ذكره لسان الدين بن الخطيب (سنة ١٣١٣ - ١٣٧٤ م)
في كتابه « الإحاطة في أخبار غربناطة ». أما الكتاب الذي عرف به ابن خلدون
فيما بعد فهو تاريخه العام وفيه يقص تاريخ العالم منذ بدء الخليقة إلى نهاية القرن
الثامن . وترجع طراقة هذا المؤلف إلى أمرتين : الأولى خطته التي خالف بها من تقدمه
فقد عدل فيها نهائياً عن اتباع الترتيب السنوي ، وقسم تاريخه إلى فصول عديدة
تكلمت في كل منها عن التاريخ الكامل للدولة أو أسرة^(١) ، والثانية هو ان المعلومات
التي قدمها عن البربر وهم سكان افريقيا الشهابية ولا سيما منذ اتصالهم بالعرب قد
تكون أصدق ما لدينا منها حتى العصور الحديثة، فقد عاش ابن خلدون بين هذه

(١) ترجع طراقة ابن خلدون الحقيقة في تلك النقطة بالخصوص إلى أنه قسم تاريخه العام إلى
أقسام اختص بكل منها أمة أو أسرة وأنه أول من نبذ الطريقة الخبرية

القبائل فرفها أكثر من أي مؤرخ عربي آخر، وهذا هو السبب في أننا لا نجد في هذا الجزء من تاريخه شيئاً من تلك الخرافات المبتذلة التي يغيب بها « مروج الذهب » للمسعودي و « الكامل » لابن الأثير وغيرهما من الكتب

أما بالنسبة للشعوب الأخرى فإن تاريخ ابن خلدون ليس إلا صورة من المزارات التاريخية الأخرى، وعلى ذلك ففيه ما فيها من العيوب، على أن ابن خلدون نفسه يعترف بأنه لم يكن متوكلاً من تاريخ المشرق وأنه اعتمى في المبدأ أن يكتب تاريخ العرب والبربر وهم العنصران اللذان تنازعوا السيادة طويلاً في أفريقية، غير أنه بعد رحلته إلى مصر واحتкал به بالشرق أتم مؤلفه وأسماه هذه التسمية الغربية:

كتاب العبر

وديوان المبتدأ والخبر

في أيام العرب والعجم والبربر
ومن عاصمهم من ذوى السلطان الأكبر

وينقسم مؤلف ابن خلدون إلى ثلاثة أقسام، يتضمن الأول تمهيداً في درس التاريخ ومقدمة في الحضارة هي موضع بحثنا، ويتضمن الثاني تاريخ العرب وغيرهم من الشعوب منذ بدء الخليقة إلى القرن الثامن، ويتضمن الثالث تاريخ البربر وينتهي هذا القسم عادة بترجمة المؤلف التي تشغّل وحدتها كتاباً مستقلاً توجد نسخة منه في دار الكتب المصرية بالقاهرة عنوانها « رحلة ابن خلدون في المغرب والمشرق »

وتتناول ترجمة ده سلان⁽¹⁾ تحليلياً مسبباً لسبعة أجزاء من التاريخ العام.

وتتناول جرابرج دى همسه تحليل الأجزاء التي وصلت إليه

(1) Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale, t,xix. Et Histoire des Berbères 4 vol. 1852—56

وقد كتبت المقدمة — التي هي القسم الفلسفى الذى وصل اليها من مؤلف ابن خلدون حسب ماورد في الترجمة — في الأعوام الاربعة التي قضتها المؤلف في العزلة قبل عودته إلى تونس سنة ٧٧٥ هـ على أنها نفتحت كباقي أجزاء الكتاب في عدة فرص . هذا ما يقوله ابن خلدون ومن الممكن أن نعرف منها فصولاً يرمي بها كتب في مصر ، وهذا هو السبب في أن نسخ المقدمة مختلف أحياها ، إذ يحتوى بعضها فصولاً لا يحتويها بعضاً الآخر . ومن المفيد جداً أن نستطيع أن نضع تاريخاً لتنقية هذه المقدمة لأن ذلك يوضح لنا تطور فكر ابن خلدون وأراءه الفلسفية ، على أن ذلك ليس في الامكان اذ لا توجد لدينا جميع النسخ الأصلية ، ومع ذلك ففي وسعنا أن نظر في بعض لمحات من ذلك التطور بمقارنة النسخ المختلفة ، فنجد أن ابن خلدون أرسل نسخة بالنص الأول إلى بلاط فاس ونسخة منقحة إلى بلاط تونس ، فلما قدم إلى مصر أهدى إلى السلطان بررقة نسخة كانت

بلا ريب هي الصورة النهائية

وإذا كان قول جرابرج دى همسه صحيحاً فإن النص الأصلى المؤلف كله يوجد في أحد مساجد فاس^(١) ونحن لا نتعجب لذلك البحث المسهب ولا نعنى الآراء ابن خلدون الفلسفية ، وقد درس الاستاذ كازانوفا ذلك البحث وقرنه بدرس لغوى لنص المؤلف في كتاب لم يطبع بعد

وليس ابن خلدون ذا أسلوب كتابي خاص به بالرغم من أنه اشتهر بذلك في القرن الأخير بمصر وسوريا شهراً حملت الاستاذ هويار أن يعتبر مؤلفه نوذجاً للأسلوب الحسن^(٢) ، فأسلوبه كما يصر عليه أسلوب مض محل جداً تكثر فيه العبارات المسجعة ، والاستعارات ، والمقارنات التي يكتنز فيها التكافل ، والالغاظ في استعمال الكلمات ، والخلط بين صحيح الالفاظ وعاميه ، بل توجد فيه أغلاط نحوية . لم يكن

(١) ظهر مؤخراً أن هذه النسخة موجودة في فاس وهي تطبع الآن

(٢) الأدب العربية ص ٣٤٨

لديه من قوة التعبير ما يتفق وقوة التفكير فقد أفلح في التعبير عن مذهب فلسفى كامل ولكنه لم يستطع أن يسبغ على فلسفته لغة خاصة به ، فانا نجد في مؤلفه لغة الفقهاء والنحوين وعلماء المنطق . وقد أسرى ذلك عن أسلوب غريب النوع ولكن غير ملائم اذ كثيراً ما يعالج الفكرة باسهاب ميل جداً او باختصار يدنو من الفموض

ولئن اعتبر أسلوبه في مصر وسوريا نوذجاً فذلك لأن الآداب العربية كانت في منتهى الانحطاط عند مطبع مؤلفه . وقد نالت مقدمةه حينما ظهرت أديباً باهراً لما تضمنته من أفكار طريفة جداً تعبّر عنها لغة تختلف لغة ذلك العصر تمام الخلافة . على أن المقدمة بدأت تفقد هيئتها من تلك الوجهة منذ نيف وعشرين سنة لأن التقدم في نشر الآداب القديمة وتأثير الآداب الفرنسيّة والإنجليزية قد دفعها الذوق الأدبي إلى وجهة أخرى . ويبحث الآن عن المثل الأعلى في أسلوب يجمع بين مجال الآداب القديمة ، السُّكَامِل الممزوج بقليل من البساطة وبين ظرف الآداب الحديثة وخياطها

لم يبق ابن خالدون اذاً أستاذًا لكتاب اليوم ، فقد حل مكانه ومكان معاصريه الجاحظ (المتوفى سنة ٨٧٩ م) وكتاب الفرون الأربع الأولى من الهجرة . على أنه ما زال محتفظاً بشهرته من وجهة أخرى ، فقد نال بأفكاره الجة الطراف ، الصحيحة في معظمها عن المجتمع ، بمحادثتين أساساً يقدرها القارئ الحديث أوفر من معاصريه الذين لم يقدروا أهمية الخطوة الكبيرة التي خطها في تقدم الفلسفة . على هذا الاعتبار تستحق المقدمة درساً عميقاً وتستحق أن يعرفها فلاسفة العصر الحديث وعلماء الاجتماع فيه

الفصل الثاني

(١) فهم ابن خلدون للتاريخ (٢) منهجه التاريخي

حقاً أن لذلك الفيلسوف السياسي عقلية شديدة الغرابة . كان ابن خلدون يحيط كل أعماله بعناية دقيقة ، فقد كونته دراسة طويلة راسخة لجميع العلوم التي عرفها العرب إلى عبوده ، وخبرة مستمرة بالاضطرابات السياسية التي هي كل التاريخ الإسلامي في القرن الثامن الهجري ، واضطربه مركزه المزعزع دائماً — وهو مرکز سياسي ينتقل من بلاط إلى آخر — أن يكون جم الحذر كثير الوزن لما يقال وما يعمل ، لذلك كان مضطراً إلى أن يرى في كل شيء مادة للتأمل وموضعًا للاختبار ومن السهل أن نعرف فيه تأثير هذه العناصر ، فإن علم التوحيد بمجمع دفاته ، وبما يبعد الطبيعة اليونانية العربية المشهورة بميلها إلى التعميم السريع ، والأداب العربية ذات التقاليد المتينة ، والخبرة الشخصية التي هي نبرة أعوام طويلة من الحياة السياسية — كل هذه قد طبعته بطبع عميق ، وقد أسعى عليه ذلك الذهن الضليع شخصية بارزة جداً شديدة الوضوح نشر بها في كل مؤلفه ، وإليها يرجع الفضل في استحالة خلطه بغيره من كتاب جنسه وعصره ولقد لاحظ عن كتب ذلك المجتمع الذي بدا العينيه بذكاء خارق وعنایة فائقة ، فلم يلبث أن رأى ظواهر معينة تعمور المجتمع بلا انقطاع ، إذ أن هذه الظواهر التي تتفاعل تفاعلاً مطرداً هي نفس حياة المجتمع . وادهش لأهميةها ، ولاج له أنها ليست

ظواهر وقتية أو خاصة بالبيئة أو العصر الذي تبدو فيه ، وإنما ليست نبرة لتقلبات المصادفة البسيطة فــ تطرق إلى التساؤل هل هناك سلسلة خفية — ولكن مستمرة لا يمكن وصفها — تربط الماضي بالحاضر والمستقبل ؟ وقد أیقـن بصحة هذه الفكرة من قراءة تاريخ العالم اذ رأى في الحوادث التي يعرضها له ذلك التاريخ نفس الخواص التي استرعت نظره فيما شاهده من الحوادث ، فانهـي به ذلك الى افتئاع ثابت ، حتى ان رأـيه في الاجتماع البشري لم يكن مذهبـا فلسفـيا بل كان شيئاً يشبه العقيدة الدينـية ، فهو لا يكـاد يستعرضه أو يـشير اليـه الا بايمـان

على أنه وجد في القصص التاريخـية وقائع تناقض تلك القوانـين التي اعتـبرـها أبـدية محـتـومة فــ لم يـتردد في رفضـها واعتـبارـها اغـلاـطا ارتـكـبـها الكتابـ وبدـت له عندـئـذ ضـرـورة اجرـاء تغيـير كـبـير في طـرـيقـة درـسـ التاريخـ وكـتابـته فـرأـى ، لأـجلـ أنـ يكونـ التاريخـ صـحـيـحاً وـكـذاـكـ لأـجلـ أنـ يـخـسـنـ فـهـمـهـ ، وجـوبـ وضعـ طـرـيقـةـ أـكـيدـةـ لـتـحـقـيقـ الـوقـانـعـ التـارـيـخـيـةـ وـعـرـضـ القـوانـينـ الـتـيـ تـعـملـ طـبـقـهاـ النـظـمـ الـاجـتمـاعـيـةـ بشـكـلـ وـأـضـحـ .ـ وـالـيـكـ منـهجـ ابنـ خـلـدونـ كـاـمـ شـرـحـهـ بـنـفـسـهـ فـيـ خطـبـتـهـ وـفـيـ مـقـدـمةـ مـؤـلـفـهـ فـهـوـ يـقـولـ فـيـ الخـطـبـةـ «ـ اـذـ هـوـ (ـ التـارـيـخـ)ـ فـيـ مـظـاهـرـهـ لـاـ يـزـيدـ عـلـىـ اـخـبـارـ عـنـ الـاـيـامـ وـالـدـوـلـ ، وـفـيـ باـطـنـهـ نـظـرـ وـتـحـقـيقـ ، وـتـعـلـيلـ لـلـكـائـنـاتـ وـمـبـادـيـهـ دـقـيـقـ ، وـعـلـمـ بـكـيـفـيـاتـ الـوـقـانـعـ وـاسـبـابـهـ عـمـيقـ ، فـهـوـ لـذـاكـ أـصـيـلـ فـيـ الـحـكـمـةـ وـعـرـيقـ ، وـجـديـرـ بـأـنـ يـعـدـ فـيـ عـلـوـهـاـ وـخـلـيقـ »ـ (١)

وـقـدـ اـعـتـقـدـ عـدـدـ عـلـمـاءـ بـيـنـ مـسـتـشـرـقـينـ وـفـلـاسـفـةـ — نـقـدوـ اـبـنـ خـلـدونـ أـنـ ذـاكـ الـمـذـكـرـ الـذـيـ ظـهـرـ فـيـ الـقـرـونـ الـوـسـطـيـ قدـ سـبـقـ مـنـذـ الـقـرـنـ الـرـابـعـ عـشـرـ الـمـذـاهـبـ الـحـدـيـثـيـةـ الـتـيـ تـرـمـيـ إـلـىـ جـعـلـ التـارـيـخـ عـلـمـاـ لـافـنـاـ أـدـيـاـ وـيـجـبـ بـادـيـ بـدـءـ أـنـ نـحـددـ مـعـنـيـ كـامـةـ التـارـيـخـ عـنـ الـمـؤـرـخـينـ الـحـدـيـثـيـنـ

(١) مـقـدـمةـ اـبـنـ خـلـدونـ الطـبـعـةـ الـامـيرـيـةـ — سـ ٣ـ ، وـهـيـ الـطـبـعـةـ الـمـشارـ إـلـيـهـ فـيـهـ بـلـىـ

ويعندها عند ابن خلدون وغيره من الفلاسفة . تعنى المدارس الحديثة بالآثار التي تركها سير الحوادث الماضية ، وهذه الآثار هي التي يجب أن تكون موضع مباحثتهم العلمية وعلى المؤرخين أن يستكشفوها وأن يفحصونها ثم يعرضوا الواقع التي تشير إليها ، كل ذلك بطريقة منظمة مضبوطة ^(١) فاما أن يجعلوا من الواقع موضوعاً للتأمل وأن يستخرجوا منها قوانين عامة تطبق على سير الحوادث في الزمن أو في الحياة الاجتماعية فليس ذلك من شأنهم ، بيد أن هذا هو بالضبط مارأه ابن خلدون وغيره من الفلاسفة مثل فيكو

فهناك تصوران مختلفان جداً لنفس الكلمة ، أولها يعطينا معنى مركباً دقيقاً جداً وبقتضاه يصلح التاريخ لأن يكون عالماً وصفياً ، وثانياً ما يعطينا معنى مجرداً كثيراً الغموض وبقتضاه يكون التاريخ دراسة فلسفية

فترفض المؤرخ الحديث اذاً أن يقرر ويعرض حوادث التاريخية بطريقة دقيقة واضحة على قدر الامكان . أما ابن خلدون فيرى أن قواعد الفحص والتحقيق ترجع إلى أصل واحد هو وجوب البحث بطريقة نظرية بما إذا كانت واقعة من الواقع ممكنة في ذاتها و بما إذا لم تكن منافية لطبيائع العمران ، وما إذا كانت تتفق مع الزمان والمكان اللذين حدثت فيهما ، فاما أن يستكشف الأثر المادي لواقع نعم يحتاجه ويستجوا به فإن ابن خلدون لا ينكر في ذلك وربما لم يعتقد أن ذلك في جزء الامكان

وليس خلاصة التاريخ ذاته هي التي قصد ابن خلدون أن يصوغها لأن التاريخ في نظره دائماً هو « ذكر الاخبار الخالصة بعصر أو جيل » ^(٢) ولكن معرفة الواقع المجردة لا تكفي لامكان وضع هذه الرواية بصدق « لأن ذكر الاحوال العامة للأفاق والاجيال والاعصار أنس المؤرخ تبني عليه أكثر مقاصده وتنبني به اخباره » ^(٣) على أن « الاحوال العامة للأفاق والاجيال والاعصار »

(١) لأنجلو وستيونوبوس *Introduction aux études historiques*

(٢) و (٣) المقدمة من ٢٧

إِنْسَتْ مَوْضِعُ عِلْمِ التَّارِيخِ بِلْ هِيَ مَوْضِعُ عِلْمٍ مُلْحِقٍ بِهِ، ضَرُورِيٌّ لَهُ فِي الْوَاقِعِ
وَلَكِنَّهُ عِلْمٌ مُسْتَقْلٌ بِذَاتِهِ (*Sui generis*) « وَهَذَا هُوَ غَرْبَضُ الْكِتَابِ الْأَوَّلِ
مِنْ تَالِيفِنَا وَكَانَ هَذَا عِلْمٌ مُسْتَقْلٌ بِنَفْسِهِ فَإِنَّهُ ذُو مَوْضِعٍ وَهُوَ الْعَمَرَانُ الْبَشَرِيُّ
وَالْاجْتِمَاعُ الْإِنْسَانِيُّ وَذُو مَسَائِلٍ وَهِيَ يَبْيَانُ مَا يَلْحَقُهُ مِنَ الْعَوَارِضِ وَالْأَحْوَالِ لِذَاتِهِ
وَاحِدَةٌ بَعْدَ أُخْرَى » ^(١)

فَمَا هُوَ ذَلِكُ الْعِلْمُ؟ هُوَ عِلْمُ الْاجْتِمَاعِ كَمَا رأَى جَبَلُوقْتُشُ وَفَرِيرُو؟ تَلَكَّ
مَسَالَةً نَبْحَثُهَا فِي الْفَصْلِ التَّالِيِّ . وَهِمَا كَانَ مِنَ الْأَمْرِ — وَهُوَ مَا نَرِيدُ أَنْ تَقْرَرَهُ
هُنَّا — فَإِنَّ ذَلِكَ الْعِلْمَ لَيْسَ بِالتَّارِيخِ . وَهَذَا مَا يَقُولُهُ نَفْسُ ابْنِ خَلْدُونَ بِكُلِّ وَضُوحٍ:
« وَاعْلَمُ أَنَّ الْكَلَامَ فِي هَذَا الْفَرْضِ مُسْتَجَدٌ حَتَّى الصُّنْعَةُ غَرِيبُ النِّزَعَةِ غَزِيرٌ
الْفَائِدَةُ » ^(٢)

وَرَبِّا كَانَ تَلَكَّ اخْلَطَةً فِي إِنْشَاءِ عِلْمٍ جَدِيدٍ يَرْبَعُ ابْنَ خَلْدُونَ أَوْحَى
إِلَيْهِ مِنْ عِلْمٍ قَدْ نَشَأَتْ لَهُ بِكُلِّ بَسَاطَةٍ — وَدُونَ شَعُورِهِ أَيْضًا — مِنْ عِلْمِ اسْلَامٍ
مُخْضٍ ، وَغَرِيبٌ جَدًّا أَعْنَى عِلْمَ أَصْوَلِ الْفَقَهِ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ قَوَاعِدِ النَّشْرِيعِ ،
وَغَایَتِهِ شَرْحُ الْفَقَهِ مِنْ حِيثِ صَلَاتِهِ بِنَصْوصِ الْقُرْآنِ وَالسُّنْنَةِ . وَلَيْسَ ابْنُ خَلْدُونَ
أُولُو مِنْ قَلْدَقْهَاءِ الْمُسْلِمِينَ بِنَوْعِ الْجَاذِيَّةِ ، فَقَدْ سَبَقَهُ بَعْضُ النَّحْوَيْنِ فِي تَخْيِيلِ
عِلْمِ لِقَاعِدَةِ النَّحْوِ هُوَ أَصْوَلُ النَّحْوِ

وَبِرِى ابْنِ خَلْدُونَ أَنَّ الْعِلْمَ الَّذِي أَنْشَأَ لَا يَتَّصَرُّ عَلَى أَنْ يَسْبِرَ غُورَ الْمَاضِيِّ
بِلَّا يَكُنْ مِنَ التَّنْبُؤِ بِالْمُسْتَقْبَلِ أَيْضًا : لَا يَضْطَرُ الْفَارَىُّ أَنْ يَعْتَقِدَ اعْتِقادًا أَعْمَى
فِيهَا يَقْدِمُ إِلَيْهِ مِنَ الْفَصَصِ ، وَفِي وَسْعِهِ أَنْ يَقْفَ عَلَى أَحْوَالٍ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْأَيَّامِ
وَالْأَجْيَالِ ، بَلْ فِي اسْتِطَاعَتِهِ أَنْ يَتَكَبَّرَ بِمَا قَدْ يَحْدُثُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ ^(٣) وَعَلَى هَذَا
النَّحْوِ يَرِى الْفَقَهَاءُ أَيْضًا أَنَّ مِنْ يَعْرِفُ أَصْوَلَ الْفَقَهِ تَامَّ الْمَعْرِفَةِ لَا يَسْتَطِعُ فَقَطَ أَنْ

(١) وَ (٢) الْمُقْدَمَةُ ص ٣١

(٣) الْمُقْدَمَةُ ص ٥

يفهم الأحكام الموضوعة وعلاوتها بالقرآن والسنة بل في وسعه أن يستنبط الأحكام
للمستقبل أيضاً

واذ كان ابن خلدون قد وقف على العائق التي يرتها المسلمون وخصوصاً
المتكلمون بين المنطق والكلام فليس مستحيلاً أن يكون قد أراد أن ينشئ التاريخ
 شيئاً مائلاً. فهو قدرأى المتكلمين وال فلاسفة يستخدمون المنعاق في درس عالمهم،
والفقهاء يستخدمون أصول الفقه حل المشكلات الشرعية فلم لا ينشئ علاماً
يستخدم لدرس التاريخ؟ « وهذا (أى هذا العلم) إنما ثرته في الاخبار فقط
(أى تحقيقها) كثاريتها وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة لكن
ثرته تصحح الاخبار وهي ضعيفة »^(١)

وشولتس هو أول من اعتقد أن ابن خلدون أراد أن يجعل من التاريخ علاماً
ولا ريب أنه قد خدع بعبارة وردت في المقدمة يسمى فيما ابن خلدون التاريخ
« علاماً » ولكن كلمة (علم) التي ترجم عادة بكلمة (science) لا تؤدي دائماً معنى
الكلمة الفرنسية . فهي المقابل الحقيقي للكلمة اللاتينية (scientia) وهي بذلك
تعني « المعرفة ». (savoir ou connaissance) وبها يسمى العرب كل ما يمكن
حفظه بالدرس فالآداب علم ، وسنة النبي عام ، والقصة المجردة عام ، وإن لم يكن
لها صفة علمية

والى نفس هذا الخطأ يجب أن ننسب تقدير الاستاذ فلنت الذي اعتمد على
ترجمة ده سلان الفرنسية حيث ترجم كلمة « علم » بكلمة (Science) وقد
استعمل ابن خلدون كلمة أخرى في نفس العبارة المذكورة لا نقل غموضاً وترجمها
ده سلان ترجمة سيئة حملت الاستاذ التاميرا على أن يرى أن ابن خلدون يعتبر
التاريخ فرعاً من الفلسفة . وقد صرف جهوداً كثيرة ليقيس وينقد قيمة هذا

(١) المقدمة من ٣٢

الاعتبار . هذه هي كلاة « حكمة » التي يستعملها العرب أحياناً للدلالة على « الفلسفة » وغالباً للدلالة على الحصافة والتعقل بصفة عامة جداً . وهي مقابل الكلمة اللاتينية (sapientia) يقول ابن خلدون « فهو أى التاريخ لذلك أصل في الحكمة عربى وجدب أن يعد فى علومها وخلائق »^(١) ثم يشرح هذه الفكرة موضحاً فائدة التاريخ فى تنظيم السيرة الإنسانية

وهذا يوضح لنا كيف أن ابن خلدون فى ترتيبه للعلوم لم يذكر التاريخ من بين العلوم الفلسفية — بل انه لم يذكره بين العلوم اطلاقاً كما لاحظ ذلك الاستاذ أنطاميرا

فليس ثبت شئ اذن في تلك النقطة وهي — أن ابن خلدون لم يفكر مطلقاً في أن يجعل من التاريخ علماً بمعنى الكلمة ، ويظهر ذلك ظهوراً كافياً في خطبه وأكثراً منه في مقدمة

ووفقاً لهذا فإن مؤلفه التاريخي يؤيد أنه من الوجهة العلمية لم يحاول أن يتحقق الغاية العلمية التي نسبت إليه . وانا ندهش حينما نقارن كتابه في التاريخ بمقدمته ففي كتاب التاريخ يبدو لنا ابن خلدون الرواية العربية البسيط الذى يقص كل شيء دون أن يقف لاختبار أمر أو تمحیصه في حين أنك اذا قرأت المقدمة اعتقادت أنه سيحدث نورة حقيقة في المباحث التاريخية . نعم أنه لم يتبع الطريقة التوفيقية (طريقة السنين) ولكن كثيراً من المؤرخين قبله ومنهم المسعودي الذى عاش قبله بأربعين قرون نبذوا طريقة رواية الأخبار سنة فسنة . بل ان ابن خلدون نفسه يرتكب أحياناً أغلاطاً كبيرة كاتى نعاها على أسلافه ومن هذه الأغلاط ماورد في مقدمته ، فهو في الخطبة يكذب بصفة قاطعة القصة القائلة بأن فتوحات عرب اليمن قبل الاسلام انتهت الى مراكش في الغرب والى الهند في

(١) المقدمة ص ٣

الشرق وذلك لخالقها المعقول على أنه يقرها في المقدمة في فرستين ليؤيد بذلك
نظريتين مختلفتين

ولكنه بالنسبة لزواج الخليفة المأمون يسلم دون تردد ما بكل ما قيل من
الخلافات بشأن البذخ الذي أبداه الخليفة وحotope مع أنه في الخطبة يحذر القارئ من
المبالغة التي يقع فيها المؤرخين كلاماً تعاقب الامر بالارقام . فهو يقول مثلاً أنه خصصت
مائة وأربعمائة بصلة تحمل الخشب الى المطابخ ثلاثة مرات في اليوم ولمدة عام
كامل وأن هذا القدر كان من الخشب قد أحرق في يوم واحد

ومع ذلك فإن طرافة ابن خلدون من الوجهة التاربخية طرافة حقيقة جداً ،
 فهو أول مؤرخ - لا في العالم الإسلامي فقط بل في العهد القديم والعصور المتوسطة
بوجه نسبي أيضاً - نظر إلى التاريخ من حيث هو كل لا يتجزأ ، وتحليل طريقة
التحقيق الواقع التي تكونه ، وابتدع أيضاً علماً إضافياً يساعد على فهمه . ويندر
جداً أن تجد في العالم الإسلامي مؤرخين يتأملون أحياناً في الواقع التاربخية ثم
لا يفوتهم أبسط ضروب النقد وأسلوبها . في العهد القديم يمتاز مؤرخو الأغريق
والرومان أحياناً بصفات النقد وعدم التحييز مثل توكتيودوس ، أو بالبراعة الأدبية
مثل ططيوس ليفيوس ، وأحياناً بخبرة فائقة في فهم الحوادث مثل تاسيت ، وطوراً
بتأمل الواقع من الوجهة الخلائقية مثل بوليب وبلوتاوك . ولكن ابن خلدون نظر
إلى التاريخ نظرة واسعة النطاق استطاع مما أن يظفر منه بشيء يستحق أن
يدرس في ذاته ولذاته بعيداً عن الاعتبارات والنتائج العملية التي لم يهتم أحد
قبله إلى فصلها عنه

— ٢ —

رأى ابن خلدون أنه لأجل أن تسير المباحث التاريخية في طريقة حسنة ولأجل أن تجتنب الأغلاط التي وقع فيها المؤرخون يجب بادئ بدء أن يبحث عن الأسباب التي أدت إلى هذه الأغلاط

وهو يعدد لذلك سبعة عوامل تجتمع في ثلاثة أمور أولها تشيع المؤلفين ، وهي نفسية محسنة ، وقد تنشأ عن اعتقاد يبرد الكاتب من حرشه في الحكم ويضطره أن يسير بكل شيء إلى تأييد هذا الاعتقاد . فثلا يميل الشيعي بطبيعة الحال إلى أن يشنح تاريخ الامويين بأشنع الفظائع . ويندفع مؤلف آخر يميل إنساني طبيعى على قول ابن خلدون إلى أن يتمايز الأقوياء ، وكذلك يبالغ من يروى تاريخ ملك ما في أهمية كل ما يرد مؤيداً لسيده ويلازم الصوت عمداً أزاء كل ما يشين مجده . إذاً فأول شرط يجب على المؤرخ مراعاته هو عدم التشيع . والمنشأ الثاني للخطأ هو تصديق المؤرخ لما يرويه الناقلون وهو ما يضطره أن يقبل كل ما يروى دون خص . وأنجع وسيلة لاجتناب هذا النوع من الخطأ هي أن تستخدم التمهيص مع كثير من العناية والتأمل طريقة يعرفها المسلمون جيداً هي طريقة « التجريح والتعديل » (Improbatio et Justificatio) وطريقة التجريح والتعديل ابتدئها رواة السنة النبوية وموعداها البحث الدقيق الذي يجب اجراؤه للتحقق من أمانة محدث وصدقه فتجمع المعلومات التي ينتجهما هذا البحث وكلما أربد التتحقق من صحة حديث روجعت تلك المعلومات الخاصة بين رواه من المحدثين . وقد انتهى الأمر بان جعل من تلك المعلومات شبه ممجيات يستطيع مراجعتها كل عالم فيستخرج منها بعض القواعد التي تساعده في تقدير قيمة كل حديث . وتؤلف هذه القواعد علمًا يعرف « بمصطلح الحديث »

يجب تطبيق هذه الطريقة على الواقع التاريخي الذي ثانى بها الرواية . فإذا كان الرواية أميناً صادقاً متيناً التكوين سليم الذهن أمكن تصديق ما يرويه ، وإذا

لم يتصف بكل هذه الصفات وجب أن لا ننجزه فقة مطلقة بل ثقة تتناسب بالصفات التي توجد فيه . فإذاً فطبعي أن نعلن الريمة في صحة الواقع التي نقلها عنه . وبديهي أن نرفض بتاتا كل القصص التي ينفرد بروايتها المؤرخ تعمد فيه كل هذه الشرائط . ويجب أيضاً أن نحسب حساباً لعدد المؤلفين الذين يتفقون على رواية مسألة واحدة فالواقعة التي يرويها خمسة أو ستة من ثقات المؤرخين أقرب إلى الصدق من واقعة ينفرد بروايتها مؤلف واحد وخلاصة القول أن ابن خلدون يراعى أحكاماً معقولة جداً على أنها لا تنخرج عن أحكام محدث المسلمين الذين يهمهم جداً وبحق أن يلتزموا دقة صارمة في كل ما يتعلق بالنبي (صلعم)

وأما المنشأ الثالث للخطأ فهو « الجهل بطبع المحوال في العمران »^(١) فإن المؤرخ الذي لا يلم بطبع المجتمع ولا يستطيع أن يفرق بين ما يتفق وما لا يتفق مع طبائع العمران يفقد أثمن وسيلة لتحقیص الواقع . ويتنازع ابن خلدون من أسلافه بادراً كه ذلك وبأنه أراد أن يفرض على المؤرخين ذلك المقاييس بل هو يتنازع من خلفه من كتاب المسلمين الذين افتصرموا على ملاحظة القاعدة القاعدتين الأوليين ملاحظة تستوي فيها الإجاده والقصور وقد يغابت عليهما القصور ويعلق ابن خلدون على القاعدة الثالثة أهمية عظمى . ففي المسائل التاريخية يجب ألا نستخدم التجربة والتعديل إلا بعد التتحقق من أن واقعة ما تتفق مع طبائع العمران . إذ من العبث واضاعة الجهد أن نبحث عن مبلغ الثقة التي يصح أن نضعها في تلك الواقعه ومن رواها إذا كانت مستحيلة في نفسها أو مناقضة لازمان والمكان والظروف التي حدنت فيها . ولقد رضى الحدثون عن طريقتهم بحق لهم لا يبحثون في الواقع التاريخية . بل يبحثون في وجوب التتحقق مما إذا كان النبي (صلعم) قل أو لم يقل كلاماً نسب إليه . وليس من الفروري أن نطبق

قوانين العمران على الواقع المفترض برواية السنة اذ هي ترجع الى الله مباشرة ولا يمكن من باب أولى أن تخضع للتمحيص والنقد . أما الواقع التاريخية فلامندوحة فيها من تطبيق القاعدة الثالثة : وأما الاخبار عن الواقع فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فإذا ذلك وجب أن ينظر في امكان وقوعها . . . وإذا كان ذلك فالقانون الذي يتبع في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة هو أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران وتمييز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبعنتضي طبعه وما يكون عارضا لا يعتمد به وما يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كأن ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ، وتمييز الصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل لاشك فيه ، وحيثئذ فإذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعية في العمران علمنا ما نحكم بقوله مما نحكم بتزيفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما يقولونه ^(١) ولكن ما هو ذلك الامكان بوجه التحقيق ؟ هل هو الامكان العقلى الذى يكونه العقل السليم والذى يستعمله فلاسفة ما وراء الطبيعة في عرض نظرائهم ؟ أم هل هو الامكان العادى الذى يقاد بطبعية الاشياء ؟ يتكلم ابن خلدون عن ذلك الموضوع بوضوح تام فيقول : « فليرجع الانسان الى أصوله وليكن بهيمانا على نفسه وميزا بين طبيعة الممكن والممتنع بصرىح عقله ، ومستقيم فطرته فما دخل في نطاق الامكان قبله وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الامكان المطلق فان نطاقه أوسع شىء فلا يفرض حدأ بين الواقعات وإنما مرادنا الامكان بحسب المادة التي لاشيء فانا اذا نظرنا أصل الشىء وجنسه وصنفه ومقدار عظمته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج في نطاقه » ^(٢) اذا كذلك هو الامكان المعروف لدى المنكمين بالامكان العادى المؤسس على حسن

(١) المقدمة ص ٣١

(٢) المقدمة ص ١٥٢

التقدير . لاعلم تقدير للأشياء هو نمرة الدرس العميق المادة التي يدرسها وعون
له في الوقت ذاته على المثابرة في بحثه في تلك المادة . فما هو هذا التقدير عند المؤرخ
وكيف يحصله ؟ يرى ابن خلدون أن ذلك يكون بدرس المجتمع وما يتعلق بوجوده
أو بعبارة أخرى بدرس العلم الذي ابتدعه هو في درسه يدرك الإنسان أن هناك
ظواهر ضرورية عامة تنشأ عنها قوانين يجب على المؤرخ الالامام بها اذا ما أراد
كتابة التاريخ

فإنجحتمه اذاً منذ الآن أن تستخرج من ذلك العلم الذي يجب علينا درسه
القوانين التي تمم التاريخ بنوع خاص اذ هي أساس منهج ابن خلدون التاريخي
الذى عنى بادىء بدء بشرحه في خطبته

١ - « قانون العلية » (ربط السبب بالسبب) — قل ابن خلدون : « أنا
شاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط
الاسباب بالأسباب واتصال الاكوان بالاكون واستعمال بعض الموجودات الى
بعض وهو لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غياته »^(١) والغاية الجوهريه
لكل عالم هي معرفة العلاقات التي توجد بين حداث معين وبين أسبابه . وهذا
موضوع بحث علماء الطبيعة وتفكير فلاسفة ما وراء الطبيعة فلم لا نسلك هذه
السبيل لنفهم التاريخ ؟ ليس على المؤرخ أن يقرر ذلك القانون : « ربط السبب
بالسبب » أو أن يفسر مؤثراته في الظواهر الاجتماعية فإن ذلك موضوع العلم
التحضيرى الذى يريد أن يضعه ابن خلدون . ولكن على المؤرخ أن يعرف
وجود ذلك القانون وأن يلم بجميع تأثيراته في كل ما يتعلق بالمجتمع البشري وعليه
قبل أن يقدر واقعة ما أن يتأكّد أنها تتفق مع قانون السبب والسبب
وليست طرافه ابن خلدون في أنه استكشف قانوناً عرفته جميع الاعصار حيث
كان التعليل دائماً من أهم قواعد الاستنتاج ، ولكن في أنه أراد أن يطبقه على

(١) المقدمة ص ٨٠

التاريخ وفي أنه تتحقق من وجود ارتباط ضروري بين الفظواهر الاجتماعية لا يمكن بدونه
فهم استمرار المجتمع وتطوره ؛ لقد آمن ابن خلدون في الحقيقة ببدأ الجبر التاريخي
ولانا كل الحق في أن نعتبر أنه قد سبق مونتسكيو من تلك الوجهة . لا نستطيع أن
نعتقد أن مونتسكيو قرأ ابن خلدون ولا ندعى أن ابن خلدون قد وصل إلى فكرة
الجبر في التاريخ من نفس الطريق التي سلكها مونتسكيو أو أنه قد شرحها بنفسه
الوضوح وعلى الأخص بنفس التعمق اللذين شرح بهما مونتسكيو هذه الفكرة
فشتان ما بين الذهنيين . ييد أن ابن خلدون ومونتسكيو يتفقان على أن تلك
النظرية يجب أن تكون أساساً لكل بحث يتعلق بالمجتمع

على أنه ليس في وسعنا أن نعرف كل أسباب الفظواهر التي شاهدتها فنها
ما لا يدركه أعمق الباحث . وإذا كانت هناك ظواهر لا نفهم أسبابها فمن الجهل
أن ننسبها إلى المصادفة ، وابن خلدون يستعمل كلمة «المصادفة» ولكن بمعنى
«الأسباب الخفية» . وأنه لننفوت لابن خلدون إلا يستسلم إلى ذلك التعليل
البسيط — تعليل المصادفة — وأن يعترض بقصور العقل البشري عن ادراك
قوانين الكون دائمًا بطريقة صحيحة قاطعة . ولا يدهش ابن خلدون كمعظم
أسلافه إذا ما اعترضه حدث لم يهدئ إلى أسبابه ، ولا يرى مثل كورنوأن السبب
في ذاته إنما هو أنّ من آثار المصادفة أي آخر من آثار الالتفاء . مصادفة بين طائفتين
مختلفتين من الأسباب ، وهو مبدأ ينافق الفلسفة المقلية

ومع ذلك فإن هناك بعض استثناءات لذلك القانون الذي يؤمن به ابن
خلدون إيماناً قوياً . ولئن لم يقر المصادفة فإنه يقر مبدأ آخر أبلغ تقويضاً للقانون
السبب من المصادفة . نريد بذلك «التأثير الخارق للعادة» الذي ينسبه ابن
خلدون إلى الله والروح . واذا كان ابن خلدون مسلماً راسخ العقييدة فإنه
يؤمن بالمعجزات والكرامات سواء في ذلك ما نسب منها إلى النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وما
نسب إلى الأولياء ويسلم بأمكان وجودها في كل زمان ومكان . والمعجزة أو
(٦ — ابن خلدون)

الكرامة كما يعرفها علماء الكلام أمر خارق لكل قوانين الطبيعة وهي لذلك السبب ذاته البرهان القاطع على صدق الانبياء وولاية الاولاء
ولا يقتصر الامر على ذلك فان ابن خلدون الذى تأثر « بالتصوف » من جانب وبفلسفة ما وراء الطبيعة الاشراقية لمدرسة الاسكندرية من جانب آخر يعتقد أن بعض الارواح البشرية لها قوة خارقة لا تستطيع معها أن تتنبأ بالمستقبل فقط بل تنفذ الى سير الحوادث أيضاً

ولما يكتفى ابن خلدون بذلك بل يعتقد في السحر أيضاً فالساحر المتمكن من عله يستطيع بقوة « الطلاسم » أو بقوة بعض « عزائم » يتلوها أن يغير قوانين الطبيعة . فهل يستطيع قانون السبب أن يغالب ذلك الاعتقاد ؟ نعم أن ابن خلدون يخط على السحر وما اليه من العلوم . ولكن السخط لا يكفي وكان الواجب أن لا يؤمن بنتائجها

ويرى ابن خلدون أن قانون السبب الذي يسيطر على التاريخ يجب أن لا يقتصر الالام به على المؤرخ بل يجب أن يعرفه أيضاً كل من يتولى الحكم ويذهب في ذلك الى حد اعتباره قضاء تاريخياً وإلى أنه يدحض من عمل الارادة الفردية وتأثير الملك على سير الحوادث : « اذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بثابة حدوث الامور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني . والهرم من الامراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي والامور الطبيعية لا تتبدل »^(١) « اذاً فيجب الخضوع لذلك القضاء و يجب أن تذعن الارادة الفردية لقوانين الحياة لأن تحاول حل الحياة على الاذعان لها

٢ - قانون الشابه - يستكشف ابن خلدون في المجتمع قوانين يتعارضان دائماً ويمكن أن نسمى أولهما بقانون الشابه : « اذا الاخبار لم يقسى الغائب

(١) المقدمة ص ٢٤٥

منها بالشاهد والخاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من المثور ومرأة القدم والجيد عن جادة الصدق ^(١) « والماضى أشبه بالآنى من الماء بالماء » ^(٢)

فالمجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه . ولا ينسب ابن خلدون كل المشابهات الاجتماعية الى قانون التقليد كما يفعل تارد . فهو يعتقد أنها أكثر تقييداً من ذلك ويشرحها بواسطة الدين وفلسفه ما وراء الطبيعة والتقليد . والسبب الجوهري في المشابهات الاجتماعية هو الوحدة العقلية للجنس البشري وهي التي أجاد شرحها فلاسفة ما وراء الطبيعة من اليونان والعرب والتي يعتمد عليها ابن خلدون في عدة موضع من المقدمة . ليس ثمة من فارق بين روحين يتربىان فإذا وجد أحياً فلامتيماز سماوياً . وهذا هو السر في تفوق روح النبي (صلعم) وأرواح الأولياء

والواقع أن تلك الوحدة يمكن ادراها كـها من وحدة الاصـل التي ذكرت في التوراة والقرآن . ومع أن ابن خلدون يعترف بتأثير تباين الجناس فإنه لا ينكر ذلك المبدأ الذي ويرى أن تباين الجناس أمر طارئ فقط وأنه يرجع الى القانون الآخر الذي يحكم المجتمع بالمعارضة لقانون التشابه

ولست نريد أن نقول بأن المسلمين لم ينكروا قـط وحدة الاصـل فقد أنكـرها منذ القرن الرابع للهجرة فلاسفة عـدة وبالـخصوص أبو العلاء المعـرى ^(٣) بل أن أبي العلاء قد سبق ابن خلدون الى الاعـتراف بـقانون التـشابـه اذ يقول : « انـ التاريخ قصيدة لا يتـغير روـيها قـط » ^(٤) ولكنـه يـدـمـ تـشـابـهـ الكـوـنـ يـدـمـ يـسـتـخـدـمـ ابنـ

(١) المقدمة من ٧ (٢) المقدمة من ٨

(٣) زـدـ إـلـىـ الـاصـولـ وـكـلـ حـىـ لـهـ فيـ الـارـبعـ الـقـدـمـ اـنـتـابـ

**

تعـودـ إـلـىـ الـأـرـضـ أـجـامـنـاـ وـتـلـحـقـ بـالـعـنـصـرـ الـظـاهـرـ

ويـقـفـ بـنـاـ فـرـصـةـ ثـاسـكـ يـرـ الـيـدـيـنـ عـلـىـ الـظـاهـرـ

جوـاهـرـ الـفـتـهـاـ قـدـرـةـ عـجـبـ وـزـيـاتـهاـ فـصـارـتـ مـثـلـ أـعـرـافـ

(٤) تـزـولـ كـمـاـ زـالـ آـبـاؤـنـاـ وـبـقـىـ الزـمـانـ عـلـىـ مـاـ رـىـ

خلدون ذلك القانون ليجيد به فهم الكون

وقد عرف ابن خلدون من خبرته سبباً ثالثاً لاتساقه الاجتماعي وهو التقليد وقسمه إلى ثلاثة أنواع : الأول تقليد الرعية للحاكم وهو ما عنده بقوله « والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه » ^(١) والثاني تقليد الغالب للمغلوب : « وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والامر فلا بد وأن يفزعوا الى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغلوها عوائد جيلهم مع ذلك » ^(٢) . وأما الثالث فهو عكس الثاني أي تقليد المغلوب للغالب : « ترى المغلوب أبداً يتشبه بالغالب في ملبيه ومركيه وسلامه في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله » ^(٣)

على أن التقليد يبدأ بأحداث التغييرات إذ يضطر المغلوب أن يترك بعض العادات ليتاد غيرها فتصبح هذه التغييرات بمرور الزمن مشابهات بين المقادير ومن اقتدى به

فهل يجب أن نستنتج من كلام ابن خلدون عن ثالث التقليد في المجتمع أن هناك شيئاً من المشابهة بينه وبين تارد ^(٤) ؟ الجواب لا . والسبب بسيط جداً فإن ابن خلدون لم يضع نظرية للتقليد ، بل هو يقول أنه لم يفعل سوى أن توسع في تفسير مثل مشهور هو : « الناس على دين ملوكهم » ونحن لا نستطيع في الواقع أن نقارن فكرة كهذه شديدة العموم والاتساع ولم تستوقف أهميتها ابن خلدون بفكرة عظيمة هي إنشاء نظرية منتظمة

٣ - قانون التبادل : - ليس كل المجتمعات متألة بصفة مطلقة بل توجد

تارد بر وليل يكر ونجم يغور ونجم يرى

وعلى حملها تدور الاليالي فتحوس لمعشر أو سود

(١) و (٢) المقدمة من ٢٤ (٣) المقدمة من ١٢٣

(٤) تارد — قوانين التقليد — Les lois de l'imitation

يinها فرود يجحب أن يلاحقها المؤرخ : « ومن الغلط الخفي في التسريح الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام وهو داء دوى شديد الخفاء أذ لا يقع إلا بعد أحقياب متناولة فلا يكاد ينقطن له إلا آحاد من أهل الخلقة وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحتمم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والازمنة وانتقال من حال إلى حال »^(١)

وإذا كان قانون التشابه يستند أحياناً إلى المبادئ العقلية وأحياناً إلى الواقع فإن قانون التباين قانون تخبر بي محض وليس له من أسباب تدخل في حيز الدين أو فيما وراء الطبيعة، وينسبه ابن خلدون إلى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية وسياسية، وبالرغم من توحيد الأرواح واتفاق الأصل يتأثر المجتمع البشري بمؤثرات تبعث إليه الخلاف والتباين فهناك أولاً تأثيرات الأقليم الذي يستمسك به ابن خلدون وقد يبالغ في أهميته، ثم التأثير الجغرافي الذي هو مصدر الخلاف بين أهل البدو وأهل الحضر وبين المجتمعات التي تسكن بالقرب من البحر والتي هي في الداخل بعيدة عنه، وهناك أيضاً التأثير الاقتصادي فإن المجتمع الذي يعتمد في حياته على الزراعة متمنعاً بالرخاء ليس له نفس الظروف التي تحوط حياة البدو، وأخيراً يتغير المجتمع تبعاً لشكل الحكومة

يتأثر المجتمع بكل هذه المؤثرات حتى أن معظم الأغلاط التي يرتكبها المؤرخون تترجم إما بجهلهم بهذه العوامل أو للامهام تقدير تأثيرها والمؤرخ الذي يلم بالقوانين الثلاثة التي ذكرناها ومؤثراتها يكتسب نوعاً من حسن التقدير يستطيع معه أن يحكم على الواقع التاريخية ويستطيع بالخصوص تمييز الحقيقة من الخطأ. ويضرب ابن خلدون نفسه لنا أمثلة من النقد المبني على هذه

القوانين صحية في مظاهرها فما يكذب به مثلاً بطريقة معقولة خرافات بناء الاسكندرية القائلة بأن الاسكندر غاص في البحر في صندوق من الزجاج ليتعرف وجوه الشياطين التي تحول دون بناء المدينة وأنه لما عاد إلى سطح البحر أمر بضم نماذل لهم تخافوا ورکعوا إلى الغرار وتم بناء المدينة بسلام . وما يلاحظ هنا أنه يذكر ضمن أسباب التكذيب الخطيرة سبباً خاصاً بعقلية عصره وهو أنه يتغدر تمثيل الشياطين لأنها تتشكل بأشكال مختلفة^(١)

وبحاول ابن خلدون أيضاً أن يبين طبقاً لقانون الشابه عدم صحة اخلاف الذي توهم المؤرخون وجوده بين المصور القديمة والصور الحديثة وبالخصوص في حجم أجسام البشر في كلام العبيدين ويشرح فكرته بنفس الطريقة التي اتبعها سبنسر في كتاب التربية أى يتخذ من الآثار المادية التي بقيت لنا من حياة القدماء دليلاً على أنهم لم يختلفوا من حيث الخلق في شيء عنه وعن معاصره ويقول أن مساكنهم وأبواب مداهنتهم تشبه مساكننا وأبوابنا فلسنا نفهم إذا كيف كانوا أضخم منا وأقوى . وقد بحث ابن خلدون أسباب ذلك الرأي الخاطئ . فوجد أن معظم رواة السيرة ضلوا كثيراً في تقدير سير الخلائق إذ توهموا أنهم في عصر الخطاطق وأن القدماء كانوا أقوى منهم وأطول أعماراً . وفروا في هذا الخطأ حينما شاهدوا عظام الآثار القديمة ولم يذكروا أن القوى البشرية قد استعانت في إقامتها بالآلات وأن بناءها كان يشغل عدة أجيال

وفي مناسبة أخرى يطبق ابن خلدون قانون التباين فهو يكذب الخرافات القائلة بأن الزوج أولاد حام أسودت ألوانهم لأن نوحًا في ساعة حقد على حام دعا الله أن يسود جلدته وجلد عقبه وإن يجعلهما عبيداً لولد أخيه . ويقول أن سبب سواد الزوج يرجع إلى الجو وأن المؤرخين لم يميزوا الفروق بين الأقاليم الحارة والباردة بل قرأوا في التوراة أن حاماً هو أبو الزوج فاعتقدوا أن سواد جلودهم سببه لعن نوح ، وإننا نعرف بالاختبار أن أبيض يسكن بلاد الزوج يسمى لونه وينتهي الأمر

(١) المقدمة ص ٣٠

بأن تصبح ذريته من السود في حين أن السود اذا سكنوا الاقاليم المعتدلة أشرقت
ألوانهم وانتهت بالتحول الى البياض

على أن ابن خلدون لا يراعي دائم الدقة التامة في تطبيق طریقته أو هو
بعارة أخرى لا يستطيع أن يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه أياً تأثيراً، فهو أحياناً
يتناهى بالدين الذي كان فمه في تلك الروح أبلغ من فعل التربية والبيئة حيث كان
في ذلك العصر يأخذ بناصية أوسع الذهان حرية وأوفرها تساحجاً . فمثلما نراه
يمحاول أن ينقد المؤرخين الذين طعنوا في نسب الفاطميين خلفاء مصر وأفريقية
الشمالية والأدارسة أمراء مراكش ، فالنسب هو الذي يربط هاتين الاسرتين
بنسب النبي (صلعم) وابن خلدون يناسب التحرير فيحقيقة هذا النسب الى
غيره العباسيين خلفاء بغداد ويقول أنه لو كان مؤسسا هاتين الاسرتين كاذبين
ما استطاعا أن يهرا خصوصهما وان يشيدا ملوكهما والكذب قصير الامد وقد لعن
الله الكاذبين ووعد بفضح خبائثهم . ثم يختتم دفاعه عن الفاطميين والأدارسة
بقوله «جادلت عنهم في الحياة الدنيا وأرجو أن يجادلوا عن يوم القيمة »^(١)

وأحياناً يتناهى ابن خلدون بعامل المصالحة الشخصية فيحيد عن طریقته فهو
قد عاش في ظل دولة الموحدين وسعى في نيل رضاهم بمحاولته أن يثبت صحة
نسب زعم مؤسس هذه الاسرة أنه يصله بالنبي (صلعم) . ولم يستند في تلك
المحاولة الى بحث علمي ولا الى روایة بل الى تخيلات تذهب أحياناً مذهب
الاغراق والغرابة فمثلما توفى مؤسس دولة الأدارسة برأس دون عقب ولكن
لم تمض على وفاته بضعة أشهر حتى أبرزت زوجته وهي من البربر الى الجيش طفلة
قالت أنه ابن ادريس مؤسس الدولة المذكورة ، وابن خلدون يؤيد صحة هذا
الزعم قائلاً أن السنة أقرت صحة النسب للآولاد الذين يولدون من الزواج
« وادريس ولد على فراش أبيه والولد لفراش »^(٢)

و اذا ما عرضت لابن خلدون فرصة نقد مسألة واهية الاساس فتند يغفلها
اما قصداً او اهتملاً فن ذلك خبر ارسال الخليفة العباسى (المعتضد) الى حاكم
برقة رسالة بالقبض على عبيد الله المهدى مؤسس الدولة الفاطمية حينما فر الى
افريقيا؛ فكان بوسع ابن خلدون أن يبحث عن تلك الرسالة وأن يمحوها ولكن
لم يفكر في ذلك بل قنع بأن ذكر أن الخليفة العباسى أرسل أمراً بالقبض على
الهاوب ليثبت أن ذلك اهارب من اعقاب النبي ويقول أنه لو لم يكن كذلك لما
اهتم الخليفة بشأنه⁽¹⁾

بل ان ابن خلدون يمزج نقده أحياناً بسذاجة تدعوه الى الضحك فهو يكذب
مثلاً أن الخليفة هرون الرشيد كان يشرب الخمر لانه كان جم الورع يصلى مائة
ركعة في اليوم ولا انه كان يغزو عالماً ويحج عاماً^(٢)

وبعد فما قيمة طريقة ابن خلدون التاريخية ؟ قلنا في مبدأ هذا الفصل أن المسألة الأساسية في التاريخ قد فاتته فهو لا يعنى بالبحث عن المصادر ولا يفحصها مع أن ذلك أول ما يجب على المؤرخ ولا يتم لشكل الذي يجب أن يعرض به المؤرخ الواقع بعد استيفائها مع ما لذلك من كبيرة أهمية . بل هو يحاول بالخصوص أن يتأمل الواقع المستكشفة في نوع من الفلسفة موضوعها المجتمع البشري . على أن تلك الفلسفة ليست أو على الأقل لا يجب أن تكون من مشتملات التاريخ فقط . قلنا أن غاية التاريخ كما نفهمه اليوم هي تقرير الحوادث الماضية بالاعتماد على المصادر وذلك علم ايضاحي . وليس معنى هذا أن فلسفة التاريخ لم توجد قط أو أنه لا محل لوجودها كما يقول بذلك كثير من مؤرخي العصر الحديث بل تزيد أن نقول فقط أنه اذا كانت تلك الفلسفة قد وجدت أو أنها اذا وجدت يوماً ما فلا يجب أن تكون جزءاً من التاريخ . وإذا كانت بطبعتها في حاجة إلى التاريخ

١٨ ص ٤٤٢ (١)

(٢) المقدمة من

لأنها تستند إلى الواقع التاريخية فاسننا نفهم كيف يمكن استخدامها في شرح التاريخ وعلى هذا فإن طريقة ابن خلدون التاريخية خاطئة من أساسها . هو يرى أن التاريخ بحث اجتماعي وتحجب لكتابته وفمه معرفة المجتمع البشري . وكيف يدرس المجتمع البشري ؟ أبالتأريخ الذي هو ملاحظة سطحية لاواقع ؟ أم بالاستعانة بعلم آخر يتكون من ملاحظتها بطرق مباشرة ؟ يحيط ابن خلدون أن الوسيلة هي الطريقة الأولى ولكن كيف يمكن الخروج من هذا الدور ؟ انه لا يحاول ذلك ولو أنه حاول لما استطاع الفوز

على أنه اذا كان ابن خلدون لم يفلح في تغيير طريقة تاريخية ثابتة فإنه من الحق أيضاً أنه ابتدعها وشرح فيها أفكاراً واضحة وصادقة جداً في كثير من المواطن . وليس من غایتنا أن نبين أن ابن خلدون قد نجح فيها أراد ولكننا نريد أن نشرح ماذا عمل وأن نحاول فهمه وأن نبحث عما استكشف من جديد وعميق في طائفة من المسائل بقيمة شديدة النقص حتى عصره

الفصل الثالث

(١) ايضاح الغرض من المقدمة (٢) المباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون (٣) فهمه للمجتمع ودرسه له (٤) المقدمة وعلم الاجتماع

- ١ -

اذا كان ابن خلدون يرى أنه يجب أن لا تكون للتاريخ سوى غاية واحدة هي أن تشرح بواسطة القصص تطورات المجتمع البشري في أدواره وأشكاله المختلفة فمن الضروري أن نبدأ بدرس القوانين التي يحدث التطور طبقاً لها لأن ابن خلدون لا يقبل كرأينا أن يسلم بأن الحوادث تتعاقب مصادفة دون انتظام بل يقرر أن هنالك قوانين تسير الحركة الاجتماعية، وأنه يجب البحث عن تلك القوانين يدرس المجتمع في نفسه. ذلك الدرس هو موضوع علم مستقل (Sui generis) يسميه ابن خلدون «علم العمران»

ولا ينظر ابن خلدون نظرة مستقلة إلى كل ظاهرة من الظواهر التي تحدث في المجتمع ولا يبحث عن أحداها مستقلة عن الأخرى لانه يرى أنها تكون كلاماً تناسك أجزاء وتنقاض ، فضلاً عن أن هذا الكل يخضع لمؤشرات بعيدة جداً عن جوهر المجتمع ولكنها تؤثر فيه تأثيراً عظيماً

وإذا فتحن أمام مجموعة مخلفتين من القوانين ترتبط أحدهما بظواهر اجتماعية يعنى أن وجودها مترب على المجتمع ولا توجد إذا لم يوجد المجتمع ذاته ، والآخرى مستقلة عنه تمام الاستقلال وترتبط بظواهر طبيعية محضة . فانتقال البدو مثلاً إلى حالة القرار والانتظام ظاهرة لا يمكن حدوثها خارجاً عن المجتمع ، ومن الممكن

أن نسمى القوانين التي يتم بها حدوث تلك الظاهرة قوانين اجتماعية . أما الفظواهر الجوية فلا تتوقف مطلقاً على المجتمع ولكنها تؤثر فيه طبقاً لقوانين معينة لا يتربّ وجودها عليه

ولا تعمل هاتان المجموعتان في المجتمع مستقلة أحدهما عن الأخرى ، ولا توجدان معاً فقط بل تهتز مئذناتها وتتحدى أيضاً بحيث أن حادثاً اجتماعياً يبدو لنا عند مشاهدته شديد التعقييد . وليس تفهم الحادث إلا أن نحالة وان نحاول أن نستخلص منه الأسباب المتعددة المختلفة

إذاً فالغرض من مقدمة ابن خلدون هو شرح هذه القوانين وتقرير الطرق التي تؤثر بها في المجتمع حتى يمكن بذلك فهم التاريخ فيما صحيحاً

يؤكد ابن خلدون أن العلم الذي وضعه علم مستقل (*Sui generis*) لأن له على حسب المنطق العربي الخواص الحقيقة للعلم المستقل . فله موضوع خاص ، وله مسائل ، وله غاية . ويحاول ابن خلدون أن يميزه عن بعض العلوم التي كانت معروفة قبله والتي قد ترتبط به وهي المنطق والبلاغة والسياسة . ويقول إن بعض المسائل التي يبحث عنها ذلك العلم درست في علوم أخرى ، ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة ولا لنفس الغاية . فأصول الفقه تعرض لغة لا على أنها ظاهرة اجتماعية أو بقصد إياضه التاريخ ولكن باعتبارها مسألة دينية ولأجل شرح القواعد التي يجب بمقتضهاها فهم القرآن . ويبحث علم الكلام عن ضرورة وجود الحكومة ولكن ذلك نتيجة طبيعية لكون الخلافة نظاماً دينياً . أما أنها في الوقت ذاته شكل من أشكال الحكومة وإن الحكومة ظاهرة اجتماعية فذلك ما لا يعني به علماء الكلام

إذاً فإن ابن خلدون يعتقد بحق أنه أول من ابتدع ذلك العلم وأول من شرحه ،

وهو خور بذلك ، وأكثر افتخاراً بما بدأ له من أن ذلك العلم يفيده في درس التاريخ فائدة مباشرة محققة ، بل هو يقرر أنه ضروري لذلك الدرس على أنه يسلم بأنه قد وجدت قبل المدينة العربية مدنیات أخرى هي المصرية والاشورية والفارسية واليونانية والرومانية . وإذا كان ابن خلدون على يقين من أن عربياً لم تطرق ذهنه فكرة هذا العلم بل اذا كان يعتقد أن بوسمه أن يؤكّد إنما لم تدرك بخلد يوناني لأن العلوم اليونانية على قوله كانت معروفة من ترجمة المهد العباسى فإنه ليس من المحقق أن مفكرين آخرين من قدماء المصريين أو الاشوريين أو الفارسيين لم يحاولوا هذا الدرس ، ويقول أن شيئاً من هذه المدنیات لم يصل إلى العرب ويزعم بلا دليل أنه منذ الفتح الإسلامي لفارس أمر الخليفة عمر باتلاف دور الكتب جميعها بيد أن ذلك ليس من المتحقق ، ونحن نعتقد أن تلك القصة كقصة احراق مكتبة الاسكندرية بأمر عمر خراقة ابنت المستشرقون سخفها نهائياً ويخطئ ابن خلدون في اعتقاده أن العرب ترجموا معظم الفلسفة اليونانية فهم في الواقع لم يعرفوا منها سوى مباحث ماوراء الطبيعة والمنطق والفلك والعدد والهندسة والطبيعة وقليلامن الأخلاق بل لقد عرفوا بذلك بطريقة شديدة النقص ، وبقى قسم الفلسفة اليونانية الذي يقارب عمل ابن خلدون مجده ولا منهم تمام الجهل ، ولقد خدع ابن خلدون كتاب عنوانه «السياسة» منسوب لارسطو فحمله على أن يشكّر تعمق ارسطوفي ذلك العلم . وهو كتاب ملؤه نصائح وحكم سياسية كتبت بأسلوب شرق وبالشخص فارسي وهندي . وقد استخرج ابن خلدون منه فقرة ونقدتها بسخرية مع أنها ليست من مؤلف أرسطو ولا تتفق مع عبقريته ^(١) بيد أنه يعترف في مكان آخر بمناسبة الكلام على نظرية أحصاء تطبق في علوم مدارك الغيب جاء ذكرها في هذا الكتاب باستثناء نسبتها لارسطو لما احتوته من

« الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان »^(١). ولم يعرف العرب « الجمهورية » و « القوانين » لفلاطون ولا « السياسة » لارسطو ولم تصلهم سوى بعض الحكم السياسية أخذت من هنا وهناك دون قاعدة ما وربما وصلتهم بعض رسائل كتبها ارسطو للاسكندر . أما الانظمة اليونانية فكانت في الحقيقة تحالف الانظمة العربية في مبادئها وشكلها مخالفة كبيرة ، ولذلك لم يمكن خلفاء العباسيين باذاعتها بين رعایاهم . ونفس الاسباب السياسية والدينية التي منعت العرب من ترجمة الآداب اليونانية المغرقة في الوثنية هي التي منعتهم من ترجمة الكتب السياسية فلم يترجموا الفلسفة اليونانية الا سدا حاجات دينية وعلمية . أما وجهة الدين والسياسة والآداب فقد اعتقد العرب أنها كاملة لديهم ولم يروا أنفسهم محتاجين فيها الى أية معاونة أجنبية

على أن ابن خلدون قد خدع في تقدير قيمة الميراث العقلي الذي خلفه الشرق القديم . ونحن نعرف الآن بالتقريب ما هو ذلك الميراث مما شرحه مؤرخو اليونان والرومان وعلماء الآثار المحدثين ، ونستطيع أن نؤكد لأن ابن خلدون أن شرقياً لم يسبق . وهو يختفي ، أيضاً في اعتقاده بأن العرب لم يعرفوا شيئاً من الحضارة الشرقية فمن المعروف جداً تأثير شعوب المشرق ولا سيما الهند وفارس في التنجيم والعدد مثلاً . وكذلك ليست السياسة الاسلامية في عهد العباسيين في معظمها الا صورة تتکاد تكون طبقاً لاصل سياسة الدولة الساسانية . كان خلفاء العباسيين عرباً يسمون بالحافظة على كثير من التقاليد القومية الدينية بنوع خاص ، ولكن ليس للعرب في السياسة ماض باهر فقد كانوا يجهلون نظم البلاط ورسومه تماماً الجهل . وقد كان وزراء العباسيين في القرن الثالث جائعاً من الفرس فنقلوا تقاليدهم وعادتهم الى البلاط الاسلامي . وكذلك عكف بعض الفرس

(١) المقدمة ص ٩١

المستعربين على تعریب الامثال والحكم الفارسية واستظلوا بمحاباة الوزراء في نشرها في العالم الإسلامي حتى صارت قاعدة لكل طريقة سياسية^(١)

وأول هؤلاء المترجمين وأهمهم هو ابن المفع (المتوفى سنة ٧٥٧ م) الذي بدأ بترجمة قصص ييدبها السياسية الخلقية المعروفة باسم كليلة ودمنة ثم كتب عدة رسائل تحتوى على نصائح للسلطان ذاته وللباري البلاط . وعرب أيضاً منذ بدأ القرن الثالث المجرى كتاب فارسي لا يعرف مؤلفه اسمه « الناج » وهو أيضاً مجموعة أمثال سياسية مشروحة بأخلاق الملك والوزراء والكهان الساسانيين . ونجد في كتاب ابن قتيبة (الذى عاش في نهاية القرن الثالث) المسما « عيون الاخبار » كتاباً كاملاً تترجح فيه القواعد السياسية القديمة العربية والقواعد الفارسية ، وكذلك يوجد كتاب اسمه « اخلاق الملك » كتب بلا ريب في النصف الاول من القرن الثالث وإن كان لا نعرف للآن مؤلفه بالضبط^(٢) ، هذا الكتاب يحتوى على تاريخ للبلاط في الدول الساسانية والأموية والعباسية . ولم يقتصر انتشار تلك السياسة الفارسية على المشرق بل اخترق كل العالم الإسلامي حتى اسبانيا فنجد في كتاب العقد الغرير الشهير فصلاً طويلاً عنخلق الذى يجب أن يتخلق به السلطان وحاشيته ، وقد كتب هذا المؤلف في القرن الرابع للهجرة وعاش مؤلفه ابن عبد ربه (٨٦٠ - ٩٤٠ م) في بلاط أجداد ابن خلدون

ييد أنه كانت تعرف عند العرب آراء سياسية أخرى غير الآراء الفارسية

(١) جاء في كتاب الأغاني ان الوزير جعفر البرمكي أعطى عشرة آلاف دينار للكاتب ابن عبد الحميد الكاتب لانه نظم قصص ييدبها

(٢) أحضر سعادة احمد ذكي باشا اخيراً الى القاهرة نسخة من هذا الكتاب مأخوذة عن عدة مخطوطات وجدها بالاستانة وفيها ينسب الكتاب الى الجاحظ . على انى ارى ان الاصح ان ينسب الى معاصر الجاحظ هو محمد بن الحارث التغلبي فان المسوعدى في مقدمة مروج الذهب يذكر الكتاب وينسبه الى ذلك المؤلف وانه اهداء الى الوزير الفتح بن خاقان . وهذا الاهداء مذكور في مخطوطات ذكي باشا فضلاً عن ان اسلوب الكتاب مختلف عن اسلوب الجاحظ

بل لقد عرّفوا بعض الآراء اليونانية التي نقلت إليهم بواسطة مؤلفات لها بارسطو
علاقة صحيحة إلى حد ما و منها الوصية الشهيرة التي قيل أن ارسطو أسدتها إلى
الاسكندر وخلاصتها أنه يجب تقسيم الرعية إلى أقسام مختلفة وعلى السلطان أن
يحترم الطبقة العليا بل عليه أن يستشيرها أيضاً . وكذلك شرحوا طريقة فرض
الضرائب ، وطريق الحروب ، ومعاملة العدو ، وكل ذلك دون أن يصلوا إلى
اعتبار السياسة عملاً بمعنى الكلمة

وقد كانت السياسة عند العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم إلى ثلاثة
أقسام مختلفة يمكن تسمية أولها بالخلفي وموضعه تحديد العلاقة بين السلطان والرعية ،
وقد تناولت شرح المؤلفات التي ذكرناها . والناتي عملي ويحدد تصرف الحكومة
نحو الأفراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ، ويكون جزءاً من التشريع . والثالث نظري
ويختص بنظام الخلافة ، وضرورتها ، وأساسها من الدين والعقل ، و مختلف آراء
المسلمين في وراثة السلطة وأسرة الخلفاء ، واحتياج وجود خليفين ، ويكون كل ذلك
جزءاً من علم الكلام . وابن خلدون ليس أول من استطاع أن يستخلص السياسة
من الاعتبارات الدينية فقط بل هو أول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصلح
من الوجهة العلمية ولغاية ليست عملية من وجهة ما

ولو أن ابن خلدون لم يزد على أن جمل السياسة موضوعاً لعلم نظرى لكن
شأنه أقل بكثير من ارسسطو وأفلاطون اذ لم يكن له رسوخهما من جهة ، ولم يعرف من
جهة أخرى الأشكال واحداً لحكومة ، هو شكل الحكومة المطلقة الذي يختلف كثيراً
عن النظم اليونانية ، والذى لا يتحمل تشابهه واطلاقه الحقق على مثل هذه المناقشات
المعيبة التي انتجهتها أنظمة المدن اليونانية . على أنه لا يريد أن يوضح كيف تنقلب
الاستراتيجية إلى طغيان كما فعل ارسسطو أو يشرح فكرة المثل الأعلى للجمهورية
كما شرحها أفلاطون ، فهو يرمي إلى غاية أوسع بكثير من ذلك . يريد ابن خلدون
أن يشرح تاريخ الإنسانية بأوسع معانى الكلمة وفي هذا تتفوق فكرته الاجتماعية

تفوقاً كبيراً على فكرة ارسطو وأفلاطون ومن باب أولى على فكرة مؤرخي العصر القديم . بل أن طرائفه ترجع بنوع خاص إلى أنه كان يجعل عام الجهل نظريات اليونان والرومان السياسية بل تاريخ هذين الشعرين وتاريخ مدنهم . على أن مذهبه يشوه كثير من آثار ذلك الجهل لانه يضطره إلى أن يحصر خبرته في دائرة معينة هي العالم الإسلامي

واذا كنا قد عرضنا المباحث السياسية التي وجدت من قبل ابن خلدون ولذكر ما كان يسعه أن يعرفه منها فذلك لأن السياسة في مؤلفه هي المادة الوحيدة التي درست قبله ولا أنه هو نفسه يهتم بالكلام على الفارق بين المباحث السياسية في عصر أسلافه وفي عصره

على أنه يجب ألا نستنتج من كل ذلك أن ابن خلدون قد استخرج سياساته الاجتماعية من العدم أو أنه أوحتها إليه عبقرية خارقة . ولأن لم يع الأقدمون فلسفة اجتماعية بهذه الغزارة فإن السبب الجوهري في ذلك هو بلا ريب نقص معارفهم العامة عن الخلية . فقد كان من الضروري الالام بعلوم مختلفة والوقوف بأوسع مما عرف الأقدمون على نظريات تاريخية جغرافية درست ووضعت على شكل دائرة معارف حتى يمكن الاستعانة بجموعة ملاحظات شاسعة كهذه على وضع فلسفة عامة عن المجتمع البشري

ولقد أخذت تلك المعارف الواسعة تظهر في مصر في عصر ابن خلدون بالضبط الواقع أنه منذ القرن السابع لاهجرة ولد بمصر ذلك الميل نحو التعليم العام . ونرى لأول مرة في التاريخ الإسلامي مؤلفاً هو التويري (المتوفى سنة ١٣٣٢ م) يحاول أن يشرح كل المعارف التي عرفت حتى عصره من أدبية وعلمية وتاريخية وجغرافية بل خرافية أيضاً وذلك في مؤلف واحد ذي ثلاثة مجلدات . وقد استمر ذلك الميل ينتمي بمصر لا في المعارف العامة فقط بل نحو التخصص أيضاً في القرنين الثامن والتاسع فترى نوعاً من دائرة معارف جغرافية في كتاب ذي اثنين

وَنَلَاثِينَ مُجْلِدًا وَضَعْهُ الْعُمَرِيُّ (١٣٠١ - ١٣٤٨ م) فِي الجُغرَافِيَّةِ الْعَامَّةِ وَفِي
مَؤْلِفٍ آخَرْ وَضَعْهُ الْقَلْقَشِنِيُّ عَنِ الْأَنْظَمَةِ الْمُخْتَلِفَةِ لِلْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ وَفِي غَيْرِهِمَا .
وَقَدْ اسْتَطَاعَ الْعُلَمَاءُ أَنْ يَقُومُوا بِالْاحْظَاتِ أَعْمَ وَأَوْسَعَ بِالرَّجُوعِ إِلَى هَذِهِ الْمُوسَوِعَاتِ
إِذْ وَجَدُوا فِيهَا مِنَ الْمَوَادِ الْمُخْتَلِفَةِ مَا سَاعَدَهُمْ عَلَى درَسِ الشَّعُوبِ وَالْبَلَادِ الْمُخْتَلِفَةِ
الَّتِي عَرَفَتْ حَتَّى عَصْرِهِمْ

وَمِنَ الْمُخْتَمِلِ جَدًّا أَنْ هَذِهِ الْمُوسَوِعَاتِ كَانَتْ عَوْنَانًا لِابْنِ خَلْدُونَ فِي تَوْسِيعِ
فَكْرَتِهِ الْجَوْهَرِيَّةِ وَدُعْمَهَا . قَدْ يَقُولُ أَنَّ ابْنَ خَلْدُونَ كَتَبَ مَقْدِمَتَهُ فِي افْرِيقِيَّةِ أَيِّ
قَبْلِ سَفَرِهِ إِلَى مَصْرَ وَلَكِنْ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَنَّ الْعَلَاقَةَ الْمُسْتَمِرَّةَ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَ مَصْرَ
وَافْرِيقِيَّةِ وَكَذَلِكَ بَيْنَ مَصْرَ وَإِسْبَانِيَا الْمُسْلِمَةِ مَكِنَتَهُ مِنَ الْوَقْوفِ عَلَى النِّهَضَةِ الْعَقْلِيَّةِ
بِمَصْرِ وَالْدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُ يَذَكُّرُ فِي فَصْلٍ مِنْ مَقْدِمَتِهِ عَلَى النَّحْوِ نَحْوِيَا مَصْرِيَا
عَلَشِ فِي عَصْرِهِ وَيَقُولُ أَنَّهُ أَفْلَحَ الْكُتُبِ فِي تَلْكَ الْمَادَّةِ ، ذَلِكَ إِلَى أَنَّ الْمَدَّةَ
الْطَّوِيلَةَ الَّتِي أَقَامَهَا فِي مَصْرٍ لَمْ تَخْلُ مِنْ تَأْثِيرِ هَامِ فِي مَقْدِمَتِهِ وَمَؤْلِفِهِ التَّارِيخِيِّ وَهُوَ
مَا يَقُولُهُ فِي خَطْبَتِهِ . وَالْوَاقِعُ أَنَّهُ فِي هَاتِيَّكَ الْمَصْوُرِ الَّتِي كَانَتْ لَا تَحْصُلُ الْمَعْرِفَةُ
فِيهَا إِلَّا بِيَطْءَ نَظَرًا لِانْدَارِ الْوَسَائِلِ الْعَمَلِيَّةِ لِمَ يَكُنْ باسْتِطَاعَةِ رَجُلٍ يَضَارِعُ ابْنَ
خَلْدُونَ فِي ذَكَائِهِ وَيَفْوَقُهُ فِي النَّشَاطِ أَنْ يَجْعَلَ بِنَفْسِهِ درَسَ جَمِيعِ فَرَوْعَ الْعِلُومِ
الْإِسْلَامِيَّةِ . وَهَذَا هُوَ السَّبَبُ فِي أَنَّا لَا نَجِدُ فِي التَّارِيخِ الْإِسْلَامِيِّ حَتَّى مُبْدِأَ
الْقَرْنِ السَّابِعِ إِلَّا عَلَمَاءُ اخْصَائِينَ ، فَإِذَا اعْتَرَضَ عَلَيْنَا بِالْجَاهِظِ — وَأَمْلَهُ الرَّجُلُ
الْوَحِيدُ الَّذِي تَزُودُ بِالْمَعْرِفَةِ الْعَامَّةِ وَالَّذِي يَجْدُثُ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ عَرَفَ فِي الْقَرْنِ
الثَّالِثِ — أَجْبَنَا بِإِنَّ الْجَاهِظَ كَانَ يَعِيشُ فِي بَغْدَادِ الَّتِي كَانَتْ عَنْدَئِذٍ مَرْكَزَ
النِّهَضَةِ الْعَقْلِيَّةِ لَا فِي الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ وَحْدَهُ بَلْ فِي الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ وَإِنَّ الْجَاهِظَ لَمْ
يَتَبَرَّعْ بَعْدَ إِلَّا فِي الْأَدَبِ وَالْتَّوْحِيدِ وَالْدِينِ

— ٣ —

ان ابن خلدون أول فيلسوف أتخد من المجتمع موضوعاً لعلم مستقل (Sui generis) ولكن يتجه في أن نحدد بالضبط طبيعة هذا العلم وشكله لنلم بمقدار التقدم الحقيقى الذى أحرزه في تلك المادة وانتساع بادىء كيف ينظر ابن خلدون الى المجتمع

نرى من قراءة المقدمة انه لا يشير الا الى شكل اجتماعي واحد هو الدولة المنظمة التي يسمىها أحياناً بالشعب وأحياناً بالأمة . وهو يتجه في أن يدرس أطوارها المختلفة ونشأتها وكيفية تقدمها وعلوها حتى الذروة ثم انحطاطها الذى يعقب ذلك مباشرة . وهو لا يكتفى بشرح هاته التطورات المتواتلة وقوائمه بل يحاول فوق ذلك أن يفرق بين الظواهر الاجتماعية التي تفترن بها بمقارنات يينها توضح مسبباتها ونتائجها . والظاهر انه لم يلاحظ أهمية أى شكل اجتماعي آخر فانه مثلاً لم يعن قط بان يبحث عن الخواص المميزة لجماعات عديدة عاشت بالقرب منه ولعب بعضها دوراً كبيراً . تلك هي الجماعات الروحية مثل الصوفية الذين توصلا الى أن يغيروا فكرة العبادة عند سواد المسلمين وعلماء الدين ، او تلك العلماء الذين حصروا أصول الاسلام في حدود لا يمكن اقتحامها . وقد نشأت منذ القرن الثاني في قلب الدولة الاسلامية الكبرى عدة جماعات خاصة شديدة التباعد فنها الدينية والسياسية ومنها ماضم أحرار المفكرين

وإذا أردنا أن نفهم جيداً تاريخ الدولة الاسلامية أو تاريخ أفريقيا الشمالية ذاتها في عهد العباسين فمن الضروري أن نقدر طبيعة هذه الجماعات ونفوذها بل يجب لأجل أن نفهم تطور الاسلام من الوجهة الدينية الحضرة أن ندرس عدة من المذاهب الدينية والفقهية التي كان كل منها يكون جماعة مستقلة ذات خواص واضحة لا يمكن الاغفاء عن أهميتها

ويرجع كثير من اغلاط ابن خلدون التاريخية الى انه اغضى تمام الاغضاء عن العمل الحاسم لهذه الجماعات وليس ذلك جهله بوجودها فانه يذكرها في عده مواضع ولكن لانه لم يشعر بتأثيرها في التاريخ السياسي الذي اتخذه موضوعا لبحثه. كانت الغاية الجوهرية التي ارتسم تحقيقها هي أن يدرس التاريخ جيداً، والتاريخ في رأيه ورأي جميع اسلافه هو خاصة سرد الحوادث السياسية

ذلك هو سبب انخاذ المجتمع السياسي موضوعا لدرس تمهيدي للتاريخ فقد بدا له أنه هو الوسط الحقيقي الذي تولد فيه هذه الحوادث وتنمو وانه يحتوى على مؤثراتها الحقيقية. فهو مثلاً يهم بالقبيلة البدوية لأنها في رأيه أصل كل دولة، تدفعها حياة الفناء والخشونة والعصبية التي تهدى بقوتها الى الفتح وتسبح عليها الى حين ما سلطة لا يشوبها الاستبداد ، ثم تنغمى في الترف فتفقد العصبية وتصير الى الاستبداد ثم الى الاضمحلال : تلك هي ذروة عمل ابن خلدون اذا صحت التسمية : واذا ما فهمنا تلك الا دوراً جيداً وأمكننا ان نعرف الاسباب المتشدة والدائمة التي تقضى دائماً الى نتائج واحدة وكيف أن التاريخ بذلك يعيد نفسه في كل مكان وزمان استطعنا أن نفهم التاريخ وأن نكتبه

هذا هو السبب في أن ذلك البحث الاجتماعي لم يعمل لذاته ومع أن ابن خلدون يعتبره مستقلاً (Sui generis) فإنه يعترف بأنه ليس تمام الاستقلال وأنه ليس ثمة من باعث لوجوده الا اياض الواقع التاريخية وتحقيقها فهو علم اضافي . ودرس المجتمع لا يقفى الى نتائج ذات قيمة في نفسها تقنع الذهن الذي يعنى بها . وقد سبق أن نقلنا تلك الفقرة الواضحة لابن خلدون : « وهذا (العلم) إنما عمرته في الاخبار فقط كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها واحتراصها شريفة لكن ذرته تصحيح الاخبار وهي ضعيفة »^(١)

والظاهر أنه لم تكن ابن خلدون فكره واضحة عن المجتمع تمييزاً بوجه خاص عن فكرته عن الفرد . ومع أنه يقرر أن المجتمع السياسي ليس متعدد الشكل في كل زمان ومكان فإنه لم يلتفت إلى أن ذلك المجتمع قد يتمييز تمييزاً تماماً مخالفًا لتمييز الفرد وأن له وجوداً نابتاً وحقيقة غير الحقيقة الفردية . وهو لاجل أن يدرس المجتمع يعتمد على درس الفرد وبالخصوص على درس النظريات التي جامت بها مباحث ماوراء الطبيعة والباحث الكلامية عن الروح البشرية . وإذا فليس علينا لأجل أن نفهم المجتمع إلا أن نطبق عليه قوانين علم النفس الفردي إذ ليست افكاره إلا مجموعة لافكار كل إنسان وليس أعماله إلا نتنة لجهود التي يقوم بها كل فرد ليصل إلى غاية واحدة . والذكاء الفردي كما نرى هو الذي يعتمد به والذي يسيطر على شطر عظيم من الحركة الاجتماعية بل إن الطريقة التي تنمو بها الدولة تشبه تلك التي ينمو بها الفرد حتى أن ابن خلدون كثيراً ما يشبه الدولة بالفرد فالدولة كالإنسان تولد وتنمو وتهدو ، وحياتها حدود معينة كحياة الإنسان ، هذا فضلاً عن أن تطورات حياتها هي نفس تطورات الحياة الفردية ، فلها طفوتها إذ تكون ذات بساطة وخشونة في الأخلاق وأذ قلل حاجاتها ، وطفوتها إذ تدفعها قواها النامية إلى الفتح ، ثم لها نضجها إذ تدبب شؤونها وتتجدد اطاعها . ثم يعقب ذلك دور الانضمام . وفي أساس كل مجتمع توجد الرغبة الفردية في الحياة وفي المحافظة عليها وذلك هو السبب الحقيقي في تكوينه

ولا دين أن القول بأن المجتمع طائفة أفراد لا يسع عليهم انتظامهم في سلك الجماعة أية خاصة لم توجد فيهم من قبل رأى جم البساطة والخلط . ومع ذلك فهو كل ما يتفق مع العقل المتأثر بماوراء الطبيعة لدى المسلمين الذين يرون أن المجتمع لا يوجد له لذاته ، وهو يتفق أيضاً مع فهم شعوب شمال إفريقيا التي كانت في منتهى الانحطاط في عصر ابن خلدون والتي لم تؤلف مجتمعاً متماساً كباقي السكان ، فقد كان مجتمعها يلوح مختلاً لا وحدة له ولا نبات ، تنقاد فيه جميع المطاعم الفردية . فإذا لم

ندرس المجتمعات المنظمة التي عاشت في قلب الدولة الاسلامية وإذا لم تلتفت الى المجتمع السياسي — وذلك مع استثناء القرن الاول للهجرة — فان المجتمع الاسلامي لا يقدم لنا اية قوة اجتماعية ، فقد كان اخلاقه والملوك والقادات (وفي الفاهر بلا ريب) يحكمون ويدبرون العالم الاسلامي كما يرون . وذاك كناف الواقع قد وصلنا اليه الى ان نرى في المجتمع استقلالاً حقيقياً فان ذلك لم يحدث الا بعد التطور العظيم الذي حملته الحركة الديموقراطية القوية في العصور الحديثة الى المجتمعات الاوروبية . وهذه الحركة لم توجد في المشرق قط ولا في ايامنا هذه ، فليس غريباً الا تلتفت نظر ابن خلدون لحقائق الاجتماعية التي نرى اليه طرائفها وأهميتها

وقد لا يخلو الطريقة التي اتبعها ابن خلدون في بحثه الاجتماعي من التأثير العظيم لفلسفة ماوراء الطبيعة وعلم الكلام وذلك بالرغم من تفوقها على طرق اسلامه الفاسفية ، وهي طريقة تعتمد في الاستدلال على التجربة كما يقول ابن خلدون في عدة موضع من الخطبة والكتاب الاول ، وهو يستخدمها احياناً بنجاح فاستدلاجاته مثلاً في تأثير الوسط الجغرافي والفرق الذي يقررهما بين حياة البدو وحياة الحضر صحيحة جداً . على انه يختلطُ كثيراً أيضاً ، وذلك اما لأن دائرة خبرته محدودة جداً او لانه لا يستطيع أن يقاوم رغبة التعميم السريع التي امتازت بها عقلية عصره

وعلى ذلك فان ابن خلدون يترك الطريقة التجريبية احياناً ليستخدم ماوراء الطبيعة أو الكلام لاسيما فيما يعتقد انه يخرج تماماً عن دائرة الاختبار ، فالتجربة تبرره أن دولة فتية تنفق دائماً زمناً طويلاً في فتح دولة اعتورها الاضمحلال ولكنها يقرر من جهة أخرى أن الدولة الاسلامية الناشئة فتحت في ظرف ثلاثة عاماً كل الدولة الفارسية وقساً كبيراً من دولة الروم ويضطر الى أن يتجه الى علم الكلام ليبرهن أن ذلك الحادث لا يدخل في من يقينه اذ هو نتيجة معجزة ، ويقرر

ان المعجزة لا تتفق مع قانون العلية لأن علم الكلام يثبت جلياً ان المعجزة ظاهرة واضحة وضرورية اذا ما أرسل الى العالم نبي

ويستخرج ابن خلدون حججه غير مرة مما وراء الطبيعة فكل ما يقول عن الروح البشرية وطريقة ادراكها ليس الا خلاصة ما وراء الطبيعة . ويوجد مثل خاص لذلك الذهن النظري الذي لا يقنع بدرس الطبيعة بل يطمع الى أن يستنبط منها ما وراءها في الفصل الذي يحاول فيه ابن خلدون أن يقر الفروق التي توجد بين معارف الانسان و المعارف الملائكة

واذاً فال المجتمع في أحد أشكاله فقط ، وأكثرها سطحية ، يفهم على أشد الطرق سذاجة ويدرس لاجل التاريخ ، طبقاً لمنهج شديد الاختلال في بعض المواطن ، على انه جم البراعة أيضاً : هذه خلاصة ما تختوئه مقدمة ابن خلدون بصفة عامة . وفي استكشاف هذا الموضوع ومنهج بحثه ما يشهد لاصاحهما بطراقة فاتحة ويسجل له تقدماً عظيماً في تاريخ الفلسفة الاجتماعية . ونحن نريد أن نثبت ان ابن خلدون اذا لم يكن قد حقق غايته التي طمح اليها من الظفر بفتح كل الواقع التاريخية — وهي غاية لم تتحقق في الواقع الى يومنا — فإنه قد يكون الوحيد الذي استطاع بذلك ورسوخ معرفته الواسعة جداً ، والدقيقة في معظمها — أن يقدم لناريخ العالم الاسلامي شرحاً صادقاً في معظمه

وقد وصل ابن خلدون بذلك الجهد الذي بذله لشرح التاريخ طبقاً لما اجاد معرفته منه — وهو التاريخ الاسلامي — الى أن يقرر عدة ظواهر اجتماعية اعم من التاريخ الاسلامي وفي الامكان ملاحظتها في كل مكان ، والى أن يضع لامن طريق المصادفة ، ولكن من طريق البحث الحصيف الدقيق أول حجر في أساس الفلسفة الاجتماعية . على انه يشعر من تلقاء نفسه أن تلك الفلسفة لا يمكن أن تكون تامة . ولذلك يرجو من العلماء والناسدين أن ينتفزوا به خطأ لأن العالم في بدء نشاته لا ينجو من مواطن العثار والزلل ، وأن يستمرروا في بحثه خاصة ، وان يعملا على اتمامه

قدم ابن خلدون حسبما نعرف من تاريخ الفلسفة حتى القرن الرابع عشر لاول مرة الى الفلسفة، وضوحاً جديداً ، فهو قد لاحظ أن مظهراً كاملاً في الحياة البشرية ، خلطه حتى عصره كل فلاسفة اليونان والعرب بباحثة خلقيّة وسياسيّة ، يستحق أن يعتبر وأن يدرس على حدة ، وحاول أن يظفر بسره ولكن هل يمكن هذا لأن ننحه كافعل جبليقش وفيريرو لقب اجتماعي Sociologue وأن نعتبر بحثه باكرة لما نسميه اليوم علم الاجتماع ؟ انى اعتقاد أن ذلك يكون مبالغة كبيرة ، أولان موضوع بحث ابن خلدون وهو الدولة أضيق من أن يصلح موضوعاً للجتماع ، فهو جزء منه وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلاماً . نعم ابن موضوع علم الاجتماع الذي يحتوى كل المظاهر الاجتماعية وما يعتورها من شديد التعقيد أوسع نطاقاً من أن تقتصر صفة التبحر فيه على عالم يدرسه كله ، إنما العالم الاجتماعي هو الذي يدرس طبقاً لنهج معين واحداً أو طائفه من هذه المظاهر مع كونه يعرف تمام المعرفة أنها ليست الأجزاء من العالم الذي يدرسه . أما بحث ابن خلدون فلا يمكن اطلاقاً أن يعتبر تخصصاً اذ انه لم يشعر بأهمية المظاهر الاجتماعية التي لم يدرسها ، ولا يمكن أيضاً أن يعتبر المظهر الاجتماعي الذي اقتصر على ملاحظة مبدأ بحث اجتماعي وذلك اشدة تعقيده فهو لا يمكن أن يكون نقطة ابتداء لعالم الاجتماعي بل هو نقطة انتهاء له كما يقول الاستاذ دوركايم وقد اخطأ الاستاذ فيريرو اذ استنتج أن ابن خلدون علم اجتماعي لانه اخذ المجتمع موضوعاً لمباحثته . فابن خلدون يعتبر المجتمع موضوعاً للتاريخ أيضاً ، وقد كان قبله موضوعاً للأخلاق ، وهو في عصرنا موضوع لعدة علوم ، ولا يمكن أن يدرس الانسان المجتمع من وجهة معينة ليقال انه يدرس علم الاجتماع اذ يفقد هذا العلم عندئذ صفتة كعلم مستقل ولا يصبح سوى اسم غامض يطلق على كل العلوم الاجتماعية . ليس ثمة ريب في أن ابن خلدون أورد في فرص كثيرة آراء اجتماعية يعني الكلمة ، باللغة الصدق والأهمية ، ولكن لا يوجد في جميع العلوم

الاجتماعية تقريباً أفكار يمكن أن يعنى بها علماء الاجتماع ؟ أن آراء ابن خلدون على الأخص عميقه طريفة ، وقد بدأ كثيرا من خلفائه بمحبس أصدق وأنفذ فيما عساه يكون درساً للمجتمع . وليس انتقاداً لقدره أن نقرر أن ما بالمقيدة تلمس لعلم الاجتماع وليس هو العلم نفسه

وليس من السهل مناقشة جبلاوتش فهو يرى لعلم الاجتماع موضوعاً غامضاً جداً بحيث يمكننا أن نعتبر أفالاطون وارسطو أول مؤسسين لعلم الاجتماع لأنهما ابتدعا في السياسة افكارا لا ريب في رسوخها ومتانتها

وإذا كان يكفي لدرس الاجتماع على رأى جبلاوتش تفاعل الجماعات البشرية فإن مباحث أفالاطون وارسطو المستفيضة في تفاعل الديموقرطية والارستوقратية — هذا التفاعل الذي ينبع أشكال الحكومة المختلفة — قسم من الاجتماع بلا ريب . ولا يدفع جبلاوتش عن نفسه في ذلك فهو يدعم رأيه بمباحث ابن خلدون بل يتافق معه تماماً لأن الاجتماع في نظاره ليس له سوى غاية واحدة هي شرح تاريخ المجتمع البشري والتکهن بمستقبله إلى حد ما ، وهذه هي غاية ابن خلدون ذاتها . بقى أن نعرف أن ابن خلدون سابقاً لعصره بمرحلة هائلة أم أن جبلاوتش باحث متاخر . الأمر الوحيد هو انه اذا أحدثتا غایتهما فان أساس نظريةهما يختلف كثيراً . فجبلاوتش يرى ان الحركة الاجتماعية لا تتضمن مالم تقر باختلاف اصول الاجناس البشرية بادئه بدءه في حين أن ابن خلدون لا يلتجأ الى ذلك الافتراض لانه لا يرقى الى أصل الخلقة ويفرق بين قانونين مختلفين (التشابه والتباين) يحكمان المجتمع ويكتفيان لا يتصاح عواطف الحب والبغضاء لدى المجتمعات البشرية بعضها نحو بعض . وابن خلدون في هذا منطقى جداً فان جبلاوتش اذا كان يستطيع بطريفته أن يشرح نضال البشر فلسنا نتبين كيف يشرح اتحاد الاجناس وتقاربهما والحقيقة أن رأى ابن خلدون في المجتمع ومنهجه لدرسه لا يضعانه في صفين

علماء الاجتماع الحدثيين بل لم يكن ابن خلدون رأى واضح فيما يميز المجتمع من الأفراد ، ومن أسس الاجتماع و جوب تمييز حقيقة اجتماعية والا كان الاجتماع ضرورةً من تعميم علم النفس ليس غير . بل أنَّ كون منهج ابن خلدون لم يتحرر من عادات عصره تحرراً كافياً ليكون علمياً حقيقة وليجعل إلى درجة كافية من الحادث الاجتماعي موضوعاً ، يضع حائلًا بين عمله وبين العلم الحديث . وأخيراً يدرس ابن خلدون المجتمع ليشرح التاريخ ويجب لأن يوصف الاجتماع بأنه علم أن يكون مستقلاً . لا ريب أن التاريخ في حلجه إلى الاجتماع كبعض العلوم الاجتماعية الأخرى وأن هذه العلوم في حلجة إلى التاريخ ، على أنها يجب أن لا تختلط ولا أن ينبع بعضها البعض اذ توجد حينئذ في دور . ولهذا يهم أن نميز بين موضوع التاريخ والمجتمع وغاية كل منها وهما في الواقع متباينان اذ واجب المؤرخ أن يستكشف الواقع الماضية وأن يعرضها بوضوح ، وواجب الاجتماعي أن يلاحظ المجتمع وأن يفهمه في ذاته مستقلاً عن علاقاته بالزمن

ويعطي كرامير لبحث ابن خلدون اسم « تاريخ الحضارة » ولكننا نرى مما تقدم أن ابن خلدون لم يرد أن يكتب تاريخ الحضارة وأنه لم يكتبه . نعم أنه يشحّن مقدمته بسائلات تاريخية ترتبط بالحضارة على أنه لم يذكرها إلا تائيداً لنظرياته الفلسفية ، وموضوعه وغايته أهم بكثير مما يعتقد كرامير فهو لم يرد أن يدرس الحضارة فقط بل أراد أن يدرس قوانين التقدم الإنساني بصفة عامة وهذا سمي بما يسمى « الفلسفة الاجتماعية » لأن الآراء التي يشرحها ليست موضوعية بدرجة كافية لأن تجعلها علمية ولم تعرّض بالطريقة الفصصية التي هي طريقة التاريخ ، هو نوع من التأمل في الحضارة تدعمه أدلة تاريخية أو غيرها . ليس في وسعنا مثلاً أن نقول أن « روح القوانين » L'esprit des Lois كتاب علمي أو تاريخي بل هو مؤلف فلسي فإذا نحن رأينا فروق العصر والحضارة والذهن ألفينا تقارباً عظيماً بين ذلك المؤلف ومؤلف ابن خلدون

فما البرنامج الذي اتبّعه ابن خلدون في مقدمته التي حاولنا شرحها ؟ هذا ما سنوجه في إيضاحه فيما يلي من التحليل

الفصل الرابع

الظواهر المستقلة عن الاجتماع

(١) الافالم (٢) البيئة الجغرافية (٣) الدين

ليس أدنى الى المنطق من برنامج ابن خلدون كما يعرضه فإنه يتبع الترتيب الطبيعي للقدم الاجتماعي فيبدأ بشرح مدنية الانسان والقوانين التي تنظم المجتمع والتي هي مستقلة عنه . ثم يتبع المجتمع في تقدمه شارحا حياة المجتمع البدوي خلية المجتمع الحضري فحكمته على اختلاف ضرورتها ووسائل الارزاق فيه ثم الفنون والعلوم التي تنشأ فيه . وينفذ ابن خلدون برنامجه الذي رسمه بدقة غير أنه يكاد ينسى النظام تماماً حينما يتناول شرح تفاصيل هذه الاقسام الكثيرة الذي يكثُر من التكرار ويبدأ بشرح المسائل التي كان يجب الانتهاء اليها بحيث أن آراؤه في عدة موضع لا تتلامم بطريقة منطقية في الظاهر على الأقل . وسنحاول أن نشرح أهم هذه الآراء بطريقة منتظمة على قدر الاستطاعة

قلنا في مبدأ الفصل السابق أن ابن خلدون يفرق بين طائفتين من الظواهر التي تقع في المجتمع ؛ الاولى طبيعية مستقلة عن المجتمع ، والاخري اجتماعية تولد في المجتمع وتستمر على العمل فيه . ويخصص ابن خلدون القسم الاول من مقدمته لenumeration الطائفة الاولى من هذه الظواهر وشرحها

وهو يبدأ ببيان كون مدنية الانسان ظاهرة ضرورية . وتسليله هو التدليل القديم لفلسفه اليونان والعرب . فالانسان بطبيعته حيوان مدنى ، والمدنية تتفق

مع الحاجات الطبيعية لعيش وحفظ الحياة . الواقع أن أقل حاجة للانسان تتطلب لسدتها كثيرا من الجهد الذى لا يستطيع الانسان أن يقوم بها وحده ، ويقول ابن خلدون أن الله سبحانه وتعالى خلق الانسان وركب بحيث لا يمكنه أن يحيى ويبقى الا بالغذاء ، الا أن قدرة الفرد من البشر قاصرة عن تحصيل أيسر الاقوات كالنبيز مثلا ، وله يأكل الحنطة حباً من غير علاج فهو لا يستطيع دون مساعدة غيره أن يحرث الارض وينذر الحب ثم يمحص الزرع مستعيناً في كل ذلك بالآلات الفخرىة لاعمال الفلاحه . والانسان عاجز عن أن يحيى نفسه منفرداً من عدوان الوحش المفترسة اذ هو مجرد من كل سلاح طبيعي فتلزمه الاستعانة بأقرانه ليحصل على الاسلحه الصناعية التي يجب أن تسد ما ينقصه من وسائل الدفاع وتلزمه الاستفادة بهم في معظم المعارك التي يجب عليه خوضها ^(١) وقد أورد ابن خلدون ذلك التدليل بسذاجة جمة ، على أن الذى يهم هو أنه يعتقد مثل ارسطو أن المجتمع قد نظم لمصلحة أعضائه ولكن كيف انتظم ؟ هل انتظم طبقاً لاتفاق سابق ؟ يرى ابن خلدون أن المدنية عاطفة كامنة في الانسان وأن الله خلقه كذلك ، وله منه من العواطف ما يتفق مع حاجاته

وليس لذلك المجتمع الموصوف بالطبيعي شكل سياسى فإذا صار الى ذلك الشكل فليس ذلك بفعل الغريرة وحدها بل بفعل التفاهم والتأمل أيضاً ^(٢) وهذا ما يميز المجتمع البشري من اجتماعات تبدو مشابهة له نلاحظها في بعض الحيوانات فان هذه الاجتماعات نتيجة لغريرة وحدها في حين أن الاجتماع البشري نتيجة للتفاهم والغريرة معاً . ويشعر البشر في مجتمعهم بال الحاجة الى سلطة عليا تحول دون اعتداء بعضهم على بعض ^(٣) وهذا هو أساس الحكومة . ولكن أى تفاهم هذا ،

(١) المقدمة من ٣٥

(٢) و (٣) المقدمة من ٣٦

وما نصيبيه الحقيقي في ذلك المجتمع حين يتتحول إلى شكل سياسي ؟ أهو تفاه
مجتمع بأسره أم هو تفاه فردي ؟ عرفنا أن ابن خلدون يرى أن الفواهر الاجتماعية
لا تختلف عن الفواهر الفردية وأن من الممكن دائمًا أن تردى إليها . أما الشطر الذي
يرجع إلى الفكر البشري في الاجتماع فإن خلدون لا يحدد . ونحن نعتقد أن ذلك
التعليل — وهو ليس في الواقع إلا تعليل جميع فلاسفة المسلمين — تحرير لتعليل
أسطو الذي نقل إلى العرب بطريقة قليلة الصحة وبواسطة اللغة السريانية . وحقيقة
ما يراه أسطو في تمييز الاجتماع البشري عن الاجتماع الحيواني ليس هو أن التفاه
البشري أفضى إلى تكوين ذلك الاجتماع ، بل هو أن كل مجتمع بشري يشعر
باجتماعه وبالغاية التي ينشدها بينما تعمل الجماعات الحيوانية تبعًا لغير بذرة وفي غير شعور .
وعلى هذا فالشعور الذي تأنسه الجماعة البشرية في نفسها يمكن أن يؤثر فيها فيحولها
إلى ما فيه مصلحتها . وإذاً فالتفاه على رأى أسطو ليس له دخل في خلق المجتمع
بل هو عامل في تقادمه ، وهو رأى صائب جداً ^(١)

وقد حلت أنتاميرا غلطة في الترجمة أن يتساءل عما إذا كان ابن خلدون لم
تكن لديه فكرة عن العقد الاجتماعي ، وهو ماورد في مخاطرة الاسكندر التي رواها
المسعودي ودحضها ابن خلدون . فإن ابن خلدون يقول ضمن أداته ما يأنى : أن
الملوك لا تتحمل أنفسها على مثل هذا الغرر (يريد الزعم بنزول الاسكندر إلى قاع
البحر) « ومن اعتمد هذه فقد عرض نفسه للهلاك وانتقض العقدة » ^(٢) وقد ترجم
دى سلان « انتقض العقدة » بعبارة (Le pacte social se briserait) في
حين أن الترجمة الصحيحة هي (Le noeud de la societe se delierait) ومعناه
أن الحاشية والجندي إذا اعتقدوا أنهم بلا زعيم ولو عليهم ملك آخر وليس المقصود

(١) السياسة لارسطو — الكتاب الأول — الفصل الأول

(٢) المقدمة من ٣٠

اطلاقاً عقداً يعقد بين الشعب وملوكه بل المقصود جيش يوقن به لآخر رئيسه فيختار
غيره بكل بساطة

ويمتاز ابن خلدون من معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بأن لا يعتقد بأن
النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة في حين أن هؤلاء يقولون أنه لا يتأتى قيام
دولة ما دون ارشاد من الله ، فالله يريد ارادته بواسطة نبي يرسله الى الناس ،
وأولئك الرسل هم الذين يؤسسون الحكومات ويستون الشرائع ، والماريخ يؤيد
لابن خلدون أن النبوة لم توجد الا عند اليهود وأن شعوباً كثيرة عاشت —
وعيش — دون أن تسن شرائعهم على أيدي الرسل ويقول أنا نرى أن معظم
العالم يسكنه وتنبئون ليست لهم كتاب منزلة ثم هم دولهم وشرائعهم ، على أن
النبوة اذا لم تكن ضرورية لتأسيس الدولة فانها ضرورية لتأسيس كل مثل
للدولة لأنها تسد في الوقت ذاته حاجات الحياة الدنيا والحياة الأخرى
والخلاصة أن أساس المجتمع هو غربة الاحتفاظ بالنفس ، والتفاهم عن البشر
على تنظيم الدولة . يجتمع البشر لأن بعضهم في حاجة الى بعض . وإذا فليست حالة
الحرب — التي هي من خواص الانسان — هي التي يجمع بينهم كما يرى هو بز بل
بالعكس هي حاجة السلام والأمن ، على أن المجتمع اذا ما تأسس تصادمت مصالح
الأفراد ونارت كوابح العدوان بين أعضائه . ومن هنا تنشأ الحاجة الى الشريعة
والى حكومة قادرة على أن تقم تلك الميلول العنيفة . وذلك هو نفس تعليم
مونتسكيو ^(١) غير أنه عند ابن خلدون أكثر بساطة وأقل نضجاً وقد شرح
بإيجاز شديد لأن ابن خلدون لم ير ضرورة لأن يبحث عن أصل المجتمع ، والمبتكر
لم يعلم من العلوم ليس على دأى علماء المنطق من العرب ملزمًا أن يثبت وجود
موضوع علمه أو أصله

وهناك ثلاثة ظواهر مستقلة عن المجتمع تؤثر فيه باستمرار تأثيراً عظيماً وهي

(١) روح القانون (Esprit des lois) الكتاب الاول الفصل الثالث

الاقليم والبيئة الجغرافية والدين . ولا يرى ابن خلدون أن الدين ظاهرة اجتماعية بل يعتبره ظاهرة خارقة اذ هو التأثير الالهي في المجتمع . واذ كان ابن خلدون مسلماً راسخ العقيدة فانه لا يعني الا بالاديان السماوية . أما الاديان الأخرى فهي خطيبات تم عن الحالة الاولى للذهن البشري ، واذاً فالتأثير الديني لا يعدل في السعة والتعميم تأثير الاقليم والبيئة الجغرافية

— ١ —

يتكلم ابن خلدون عن الجغرافية العامة في فصل طويل جداً نقلاب عن الجغرافي بطليموس اليوناني وجغرافي العرب وبالاخص الادريسي . وهذا الفصل فائدة هزوجة ، أولاً لانه ليس في استطاعتنا ان نكتب التاريخ وأن نفهمه دون معرفة الجغرافيا وثانياً لأن ابن خلدون يريد أن يشرح الاقاليم المختلفة والبيئات الجغرافية . ولستنا بمحاجة الى تحليل هذا الفصل الطويل فهو لا يتعلق ببحثنا ولم يذكر فيه ابن خلدون شيئاً لم يقله أسلافه ، ولم ينج من آية غلطة من أغلاطهم بل قد لا يصل دائماً الى فهمهم جيداً ، والذى بهمنا هو استنتاجه في موضوع الاقاليم السبعة التي عرفها الجغرافيون القدماء فالاقليم الاول أى الجنوب الاقصى من الاجزاء العامرة من الكره الارضية يسود فيه حر شديد جداً ، ويسود في الاقاليم السبع أى في الشمال برد لا يقل في شدته . وتنتمي الاقاليم الواقعه بينهما بحرارة مختلف حظها من الاعتدال . ويعرف ابن خلدون بتأثير درجات الحرارة المختلفة في أجسام البشر وأخلاقهم^(١) ومن ثم في الحضارة ، فسوداد لون سكان الجنوب يرجع الى شدة الحر حيث الشمس محرقة دائمآ . « فان الشمس تسامت رؤوسهم ... فنطول مدة المسامة عامة الفصول فيكتثر الضوء لاجلها ويلاح القبيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لافراط الحر »^(٢) وأما لون أهل الشمال فأبيض لاسباب العكوى وذلك « من

(١) و (٢) المقدمة ص ٧٠ و ٧١

مزج هؤلئم للبرد المفرط بالشمال اذ الشمس لا تزال بأفقيهم في دائرة مرأى العين أو ما قرب منها ولا ترتفع الى المسامة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشتند البرد عامة الفصول فتبين ألوان أهلها^(١) أما أهل الاقاليم المعتمدة فأجسامهم أقوى وأوفر توارناً في حين أن أهل الاقاليم المنحرفة مجردون من الحضارة تقريباً فهم هم لا يعرفون شريعة ولا حكومة ولا ديناً وأخلاقهم غاية في التناقض ولكنها في نفس الوقت بعيدة جداً عن الوسط الصالح الذي يلام مجتمعًا متحضرًا، وعلمنا التاريخ أن الحضارة كاملة كانت أو ناقصة لم توجد قط الا في البلاد المعتمدة وأن درجة كلها تختلف طبقاً لنشوئها قريبة من الاقليمين المنحرفين أو بعيدة عنهما

ولهذا كان الاقليم الرابع الذي يشغل الوسط بالضبط والذي يتمتع بحرارة معتمدة ينعم دائمًا بأكمل ضروب الحضارة ، وفيه عرفت الإنسانية الحكومات المقنة النظام ، والشرع ، والاديان المنزلة ، والعلوم والفنون . ويضع ابن خلدون في ذلك الاقاليم الشام والعراق ونحن نعرف أن الشام كانت مهد اليهودية والنصرانية وأنه قد ازدهرت بالعراق في غير العصور الحضارة الاشورية التي يحملها العرب ولو أنهم لم يعرفوها تمامًا . ولكن ابن خلدون قد اعتبرته صوبه بذلك أن بلاد العرب مهد الاسلام وموطن تلك اللغة الفنية المرنة التي غلت العالم القديم ليست من الاقاليم المعتمدة فهي واقعة في الاقليمين الاول والثاني ولكن البحر يحيطها من ثلاث جهات فتؤثر رطوبتها في الهواء وتاطف من قيظها المفرط^(٢)

ولم يقنع ابن خلدون بتقريير هذه الواقع بل أراد أن يشرحها من الوجهة العلمية فقال أن بأخلاق أهل الجنوب خفة وطيشا وأنهم لا يعرفون السكينة ويقضون معظم حياتهم في اللهو والرقص : « والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيها ،

(١) و (٢) المقدمة ص ٧٠ و ٧١

وطبيعة الحرارة بالعكس وهي اقباضه وتكافنه ، وتقرر أن الحرارة مفسية للأواء
والبخار محلولة له زائدة في كيته »^(١)

واليك ما قاله مونتسكيو شرحاً للخلاف بين أهل الشمال وأهل الجنوب
بواسطة الاقليم :

« ان الهواء البارد يقبض اطراف الانسجة الخارجية لجسمنا فيزيد ذلك
في نشاطها ويساعد على رجوع الدم من الاطراف نحو القلب ، ويقلل من عدد
هذه الانسجة ويزيد كذلك في قوتها ، أما الهواء الحار فانه بالعكس يربخ اطراف
الانسجة ويعدها وبذلك يقلل من قوتها ونشاطها ، وعلى هذا فأهل الاجواء
الباردة أمنع وأشد صلابة »^(٢)

واليك كيف ينتهي الى نفس النتيجة التي انتهى اليها ابن خلدون : « في
البلاد الحارة حيث تمدد أنسجة الجلد تتباهي اطراف الاعصاب وتحملها أتفه
الامور على أشد الاعمال . أما في البلاد الباردة فان أنسجة الجلد تنقبض وتنكش
اللحمات وتبقى شعب الاطراف الصغيرة للاعصاب مشلولة الى حد ما فلا يصل
الاحساس الى المخ الا اذا كان قويأً جداً وصادراً من جميع الاعصاب ولكن
الخيال والذوق والشعور والنشاط تتوقف على عدد لانهاية له من الاحساسات
الصغريرة »^(٣)

ويحاول كل من الفيلسوفين أن ينزعز من خبرته الخاصة برهان نظريته
فيتعدد ابن خلدون مثل الذين يطربون في حرارة الحمام لأنها تسخن الروح الحيواني
وعدده ^(٤) ومونتسكيو مثل الرجل الذي يوجد بفأة في مكان شديد الحرارة فيأنس
ضيقاً شديداً بسبب ارتفاع الانسجة الخارجية لجسم

(١) المقدمة من ٧٢ (٢) و(٣) مونتسكيو — روح القوانين — الكتاب الرابع
عشر ، الفصل الثاني (٤) المقدمة من ٨٣

على أن أحدهما لم يستكثف تلك النظرية الخاصة بالإقليم فقد سبقهما أسلافهما من اليونان وأسلافهما من بني وطنهما ، وقد يكون أقرباً أول من نوه بتأثير الأقليم في طبيعة الإنسان . ويلاحظ أرسطو ذلك التأثير في نظمة المدن وكفايتها السياسية . ويشهد ابن خلدون ببين سينا على وجود العلاقة بين الإقليم الحار ولون الزوج الأسود^(١) وقد تكلم قبله الأديب الشهير الجاحظ باسمه عن تأثير الإقليم في تركيب الإنسان الطبيعي والخلفي على أنه تكام في ذلك كاديب فقط ، فلم ينظم ملاحظاته ولم يقل أنها تساعد على شرح التاريخ . وقد لاحظ كل من الفيلسوف الكندي الذي عاش في القرن الثالث ، والمؤرخ المسعودي الذي عاش في القرن الرابع ملاحظات من ذلك النوع لكنها غامضة جداً . وقد سبق مونتسيكيو في فرنسا جان بودوان الذي توسع في شرح نظرية الجو توسيعاً كبيراً أما أن الجو يؤثر في طبيعة الإنسان وخلقه ومن ثم في الحضارة بصفة عامة فأمر لا ريب فيه . ولكن هل في الاستطاعة حقاً أن نحدد ذلك التأثير تحديداً يكفي لأن نعرف إلى أي درجة يؤثر في المجتمع ؟ هذا ما لم يتضح بعد . والظاهر أن كل أولئك الفلاسفة والكتاب الذي تكلموا عن الإقليم حتى عصر مونتسيكيو لم يقدروا الجهود التي يقوم بها الفرد والمجتمع ذاته لمقاومة ذلك التأثير تقديراً كافياً . على أن تلك المقاومة غيريسية تجريبياً . فالناس يدفعون البرد والحر مختارين عن أنفسهم . وكلما تقدمت المدنية صارت تلك المقاومة أكثر انتظاماً وأبلغ نفاذًا حتى أصبحنا اليوم نرى سكان الشمال يعيشون في أشد البلاد حرارة عيشة راضية جداً . ومن الحق أن هذه المقاومة التي يزداد انتشارها لا بالنسبة للتأثير المادي للحر أو البرد فقط بل بالنسبة لتأثيرها الخلقى أيضاً أثرها في المجتمع كذلك . ولو

(١) قال ابن سينا في أرجوزته في الطب :

بالرُّبُع حرَّ غير الاجْدَادَ حتَّى جلوُدُهَا سُواداً
والصُّلُوبَ أَكْتَبَتِ الْبَيَاضَا حتَّى غدت جلوُدُهَا بُضَاضَا

أردنا أن نحدد بالضبط تأثير الأقليم لافينا أنه يقل شيئاً فشيئاً . وعلى هذا فإن قانون التباين الذي يؤسسه ابن خلدون بنسبة كبيرة على ذلك التأثير لا يمكن أن يكون مطلقاً وكذلك ضوابط مونتسكيو عن العلاقة بين التشريع (والظواهر الاجتماعية بصفة عامة) وبين الأقليم مبالغ فيها جداً

وهناك برهان قاطع على أن نظرية الأقليم كما يشرحها أرسطو وابن خلدون ومونسكيو ليست معصومة من الزلل ، ذلك هو الخلاف الشاسع بين النتائج التي يصل إليها كل منهم حينما يطبق مبادئه على تقدم المجتمع في العصور فارسطو يرى أن الشعب اليوناني هو الذي بعث بذلك التقدم إلى باق شعوب العالم ويقول أن باقي سكان أوروبا شجعان جداً ولكنهم ليسوا بأذكاء^(١) وإن الشعوب الآسيوية مفرطة الذكاء ولكن تنقصها الشجاعة . أما الشعب اليوناني فلأنه واقع بين آسيا وأوروبا الغريبة يشغل الوسط بالضبط . ويرى ابن خلدون كما قدمنا أن سكان الشام والعراق هم أكثر الشعوب فوزاً بذلك الامتياز . أما مونتسكيو فإنه يرى المثل الأعلى في أمم الشمال

ولا يقتصر الأمر على اختلاف النتائج فيما بينهم بل يتعدها إلى اختلافها بالنسبة للحركة التاريخية . نعم أن اليونان كانوا أئمة التقدم في عصر أرسطو ولكن قبل أن ينقدم الشعب اليوناني كان الشرق متقدماً جداً . وكان شعوب الشام والعراق قسطها من العظمة . ولكننا لا نعلم كم دامت هذه العظمة . وقد تأثر مونتسكيو بالتقدم الحديث الذي بلغته أوروبا الشمالية . ولكن ماذا كانت حالة هذه الأمم الشمالية في العصور القديمة والوسطى ؟ إذا فالإقليم ليس بالعامل الكبير في الحضارة ومن الواجب أن نبحث عن هذا العامل في المجتمع ذاته . وإذا استثنينا أرسطو لانه يعلق أهمية ضئيلة جداً على نظرية الأقليم فليس لنا أن نحمل ابن خلدون

(١) السياسة : الكتاب الرابع — الفصل السادس

أوفر قسط من النقد في ذلك الشأن فان الجهد الذى صرره في ضبط المؤثرات
الإقليمية ونحديدها أقل بكثير مما صرف مونتسكيو كأن استنتاجاته أقل اسمها با
ومبالغة

— ٢ —

يخصص ابن خلدون فصلاً لشرح تأثير البيئة الجغرافية في جسم الإنسان
وخلقه^(١) ولكنه لا يعطي ذلك التأثير من الأهمية ما يعطيه لتأثير الأقليم
ففي بلد غنى يكثر فيه انتاج الأرض يعيش الناس في رخاء وسعة ، وليس
عليهم أن ينفقوا كثيراً من الجهد لتحصيل قوتهم اذ تزيد مصادرهم عن حاجاتهم ،
ومن ثم ينغمسمون في المسرات والترف فيؤدي ذلك إلى ضعف في أجسامهم بل
في عقولهم ، ويصبحون عرضة للامراض ويعوزهم روح المثابرة على الجهد
ويفقدون الصفات الحرية في معظم الاوقات فلا يستطيعون هجوماً ولا دفاعاً . وعلى
النقىض من ذلك تجد سكان البلاد المجدبة ولا سيما سكان البادية الذين استقى
منهم ابن خلدون خبرته فانهم نظراً لفقرهم يعيشون في تقشف وخشونة وهم أقوى
بنية ، وأفند عزائم ، وأنهى في العادات ، وأقل انحرافاً في الاخلاق ، لا يصيبهم
القطط الذي يعصف بهن يعيشون عيشة الرخاء أياً عصاف أولاً يؤثر فيهم الابنسبة
تافهة ، وهم أكثر ورعاً من غيرهم من اشتد تهاونهم في المسائل الدينية شيئاً فشيئاً
ولكن ابن خلدون بدلاً من أن يتلوّس في تقدم تأثير البيئة الجغرافية في
الحضارة كما فعل مونتسكيو بهم في مباحث قليلة الملاءمة عن تأثير الجو في الجسم
والعقل وهو في ذلك متأثر جداً بأحوال الصوفية وتعاليمهم وقد كانت في ذلك
العهد شديدة الانتشار خصوصاً في شمال أفريقيا . وهؤلاء الصوفية يفرقون في
الورع والعبادة وكلما استغنى الجسم عنهم عن الغذاء ازداد انتظاماً ، وازداد الذهن

(١) المقدمة — المقدمة الخامسة من ٧٣ وما بعدها

صفاء والروح ادراكاً لعالم الخفاء . ويقال أنَّ كثيراً منهم يزاول هذه الرياضة الروحية على أننا لا نستطيع أن نعتبر هذه المقدمة الخامسة حشوأ لأن ما احتوته من شرح شديد الإيجاز قليل الوضوح عن العامل الجغرافي يعين مع ذلك على فهم الفروق الهاامة التي يقررها ابن خلدون فيما بعد بين حياة البدو وحياة الحضر

— ٣ —

أغضى معظم العلماء الذين نقدوا ابن خلدون — مختارين أو غير مختارين — عن فصل (آخر المقدمات التهويدية وهي المقدمة السادسة) ينكم فيه ابن خلدون عن الروح البشرية والنبوة والكهانة و مختلف الوسائل لادراك الغيب . ومع ذلك فهو فصل كثير الأهمية لأنَّه يرتبط بكل المذهب الفلسفى لأنَّ ابن خلدون وهو شرح ظاهرة كالاقليم والبيئة الجغرافية تؤثر في المجتمع ولا تتوقف عليه . وازم يلتفت كرامر لهذا الفصل فإنه اعتقاد أنَّ ابن خلدون لا يعتبر الدين من عوامل الحضارة أو على الأقل لا يعلق على تأثيره فيها أهمية كبيرة . الواقع ليس كذلك فإنَّ ابن خلدون يقدر أنَّ ليس همة من مجتمع لا يتذكر بدين من الأديان ويشرح الدين بطريقة طريفة جداً ويرجع في ذلك إلى مادة غزيرة من الفلسفة والدين والتقاليد الخرافية فيدجحها ويستخرج منها مذهبأ يمكن تسميته بمذهب « ما وراء الطبيعة النفي »

ولنلاحظ بادىء أنَّ ابن خلدون تلميذ مخلص لأنَّ رشد^(١) في تلك النقطة وهي وجوب التوفيق بين الفلسفة والدين وأنَّه يجب في الواقع ألا يكون بينهما ضرب من ضروب الخلاف . وقد حاول ابن رشد نفسه أنَّ يوفق بين نقط الخلاف بين الإسلام والفلسفة اليونانية العربية في كتب يعرف « بفصل المقال

(١) من المعروف أنَّ ابن خلدون كتب تحليلاً لفلسفة ابن رشد لم يصل إليها ولكن مذكور في كتاب ابن الخطيب

فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» وهذا هو غرض ابن خلدون أيضاً
يرى مؤلفنا أن الاتصال بين العالم الحسي وغير الحسي أساس لكل دين
والي هذا الاتصال يرجع الفضل في معرفة الانسان اما لا رادة الله وما يفرضه عليه
من الواجبات واما الاسرار الماضي والمستقبل ، وبالجملة لما يتكون منه الدين . ويجد
ابن خلدون تفسير هذه العلاقة بين العالمين في الروح البشرية . فالروح هي الواسطة
بين الله والانسان . وهي بطبيعتها خالدة لا تفنى ولها قدرة خفية تكمنها من أن
تنفذ الى علم الافكار وأن تتحاطب مع الله ذاته . على أن كل الارواح ليس لها
تلك القوة بنسبة واحدة بل أن معظمها يتحقق بهذا العالم الحسي ويقاد يفقد قدرته
الخفية . ومنها ما لا يحتفظون بهذه القدرة الا بقسط ضئيل جداً . ومنها ما يحتفظ
بهما وتلك هي ارواح البشر الممتازين الذين اختارهم الله وهم الانبياء ، فبغض النظر
هذه القدرة تهجر ارواح الانبياء العالم الحسي أحياناً لتنقل من الله الوعي والأوامر
التي يجب أن تبلغها الى البشر . وهذا يسمى ابن خلدون في الكلام على طبيعة
الوعي والطريقة التي يحدث بها مستندًا في ذلك الى الاحاديث والسنّة . ونحن
لا ندخل في تلك التفاصيل ويكفى أن نقول أن ابن خلدون يرى أن الاديان
الحقيقة هي فقط تلك التي تنشأ من ذلك الوعي

فهناك أديان مزيفة ولكنها مع ذلك تحتوى لحة من الحقيقة وتلك هي الاديان
المأخوذة عن السكهانة والمؤسسة على النبوة والاستنطاع بالأشكال مختلفة
(كزجر الطير وغض الاحشاء وغيرها) الواقع أن الارواح التي لا يحتفظ بكامل
القدرة على اتخاذ الصفة الملكية — كما يسمىها ابن خلدون — يمكنها مع ذلك أن
تنفذ الى العالم الروحي باستخدام وسائل مختلفة تكمنها من الانسلاخ عن العالم
المادي . فمثلًا يمكن للانسان أن يحصر عناته مدة طويلة في أمر تافه جداً فيتمى
بأن ينسى كل ما يحيط به ويمكنه أن يرى — بسرعة فائقة وبشكل ناقص
 جداً — شيئاً من العالم الملكي . وهذه هي الاديان الونية . ولم يتناول ابن خلدون

شرح هذه المسائل بوضوح تام ولا بطريقة مستنيرة جداً . ونحن نعلم أن ترددنا في ذلك يرجع إلى حذرنا من معاصرنا المتعددون . وهو يقول أن علوم الكهان لا تصلح أن تكون أساساً لحقيقة مطلاقة أو بالحرى لدين ما ، وواجب أن يمثل الدين حقيقة مطلاقة

ويذهب ابن خلدون إلى أبعد من ذلك فيقرر مع الصوفية أن الإنسان باسلاله عن الحياة المادية جهد استطاعته واجتنابه كل ما تدركه الحواس يستطيع مع الاحتفاظ بحسن أيامه ومع عدم الطموح إلى تأسيس دين جديد — ومزيف إذاً — أن يذوق لذة الحياة الملكية وأن يشعر بأقربابه من الجوهر الألهي : وعندئذ ينسى له أن يدرك الحقائق التي يصل إليها العلماء بالطرق العادلة ولكنها تكون أشد وضوحاً وتظهر في ضوء باهر ، على أنه إذا باشر الإنسان تلك الرياضة رغبة في أن يتفوق أو يفتقن فأن الطريق تعلق دوته ، وإذا استطاع أن يتصل بالعالم الآخر فلا يكون ذلك الاتصال بالله بل يكون بالشياطين . ويعامل كهان الأديان الوثنية وقسماها الذين يسعون إلى معرفة علم الغيب ليتبرعوا العباد مع الشياطين والأرواح الشريرة

وليس هذا كل مافي الأمر . فإن الروح البشرية تستطيع أيضاً أن تدرك بعض أسرار المستقبل بواسطة الرؤيا . ولكن يجب لصحة هذه المعلومات أن تكون الروح كاملة الاستقامة والورع والظهور والا كانت الرؤيا وحيناً من الشياطين أو صوراً متكررة من الحياة اليومية . ومن الغريب أن ابن خلدون يدعي أنه قد أحرز خبرة في تلك المادة . وقد قرأ في عدة كتب للسحر أن الإنسان يستطيع بعد أيامه جسده وتطهيره مدة طويلة بالصوم والصلة أن يوجه ارادته قبل النوم إلى السر المرغوب فيه له أثناء النوم في الرؤيا . ويقول لنا أنه استعمل تلك الوسيلة وأنه توصل بذلك إلى معرفة أسرار خطيبة جداً وأن الوجي أمر في منتهى

الصدق^(١) بل لقد زعم فلاسفة ليسوا من الصوفية ولا من المتكلمين أنَّ الإنسان يستطيع بواسطة امامة القوى البدنية أنْ ينخلص من العالم الحسي لا يستطاع بعض الأسرار فقط بل ليتخد من ذلك منهجاً عامياً ، ويؤكد لنا ابن مسكويه وهو أحد علماء الأخلاق في القرن الرابع أنه جرب تلك الطريقة بنجاح

نحن اذاً أمام نظام متدرج في امتيازات هذه الطبقة . فلا نبياء في الطليعة ويليهم الاولىء أو بعبارة أخرى الصوفية ثم الكهان . وتنقسم كل جماعة من هؤلاء الى عدة مراتب فهم لا ينبعوا من نبياء ايسوا بالرسل امتيازاتهم عبارة عن ادراك عالم الغيب ولكن بطريقة أقل كالاً من طريقة الرسل وقد ظهر من هؤلاء كثير في بني اسرائيل . أما الرسل الذين يتصلون بالعالم الروحي على أكمل نحو والذين يجب عليهم أن يعلموا رسالتهم للناس ويشرحوا اراده الله فهم حقيقة مؤمنو الاديان

ولكن كيف نفرق بينهم وبين الانبياء ، بل الاولىء ، بل الفلاسفة الذين استطاعوا أن يعرفوا شيئاً مما يفوت العامة معرفته ؟ هنا يدخل علم الكلام في مذهب ابن خلدون . فالرسول يتمتع بالمعجزة . الواقع أنه لا بد لرسالة رسول من برهان قاطع ليقرها الناس كافة ، والمعجزة هي ذلك البرهان . ومادام أنه برهان عام فيجب أن يكون في متناول جميع الناس بلا تمييز . وأى شيء أقرب إلى تناول جميع الناس من أمر خارق يحدث مناقضاً تمام المناقضة لقوتين الطبيعة التي يشهد لها الجميع الناس بلا انقطاع ؟ وهذا هو بالذات تعريف المعجزة . أما كون المعجزة تحدث بقدرة الرسول ذاته أو بقدرة الله تأييداً لصدق رسوله فذلك أمر جديٍ مُحض يشهد فيه ابن خلدون اسمه با كبرى لا يهمنا هنا ولكن ألا يمكن أن نعتبر مسألة الاتصال بالعالم الآخر والتنبؤ بالغيب وهي

مسألة يشترك فيها الرسل والآولياء معجزة؟ لاسيما اذا ما تقر صدق هذا التنبؤ؟ هنا يحتاج ابن خلدون الى الكلام أيضاً فمعجزة الرسول تميز بأن الرسول يعلن عن المعجزة التي ستحدث ويطالب كل منكر اصدقه أن يأتي بثلها وهذا ما يسميه المتكلمون « بالتحدي » وبحاول ابن خلدون أن يجدوا راسخ الآية ان في هذا البحث كله ويريد أن يثبت تفوق معجزة محمد (صلعم) أى القرآن على معجزات باقي الرسل^(١). ويشدد النكير على الشعوذة على اختلاف أنواعها ممثل التنجيم واستطلاع المستقبل بواسطة الاحصاء أو ضرب الرمل وبالجملة فان كل تنبؤ لا يستمد من قوة الروح المعنوية لاقيمة له في نظره لا من الوجهة العلمية ولا من الوجهة الدينية

واذاً فقد عدنا الى حيث بدأنا. لا يمكن أن يكون للدين قاعدة أخرى سوى اتصال بعض رجال ممتازين ان كثيراً وان قليلاً بالعالم الروحي . واذا أردنا أن نحصر أصول هذه النظرية ألغيناها شديدة التعقيد . وهي بهذا التعقيد ذاته يمكن أن تقدم لنا فكرة عن همارة ابن خلدون اذ قد يكون هو الوحيد بين فلاسفة المسلمين الذي استطاع أن يؤلف من كل هذه المواد المتفرقة مذهبأً صبغ بالصبغة الفلسفية . وفي هذا المذهب نجد نظرية أفلاطون في « المثل » اذ للاتصال بالعالم الروحي وقراءة الماضي والمستقبل يجب أن يكون لكل شيء وجود خالد ليس عالم الحس الا صورة ناقصة له ونجد أيضاً نظرية الاشراق لمدرسة الاسكندرية التي استخلصت فلسقتها من مذاهب مختلفة اذ يمكن للروح بالتأمل والرجوع الى النفس أن تشاهد النور العام عن قرب ، ويدخل فيه التصوف الاسلامي الذي متى حررناه من لونه السياسي لم نجد الا فكرة الاشراق الاسكندرية وفق بينها وبين الاسلام وكذلك التوحيد الاسلامي بدقتها وجدله العميق حول ابسط اللفاظ والأراء ، وأخيراً نجد فيه اخرافات الساذجة التي وردت في آداب المذاهيلية: صيغت كل هذه

(١) المقدمة من ٨٠

المواض في قالب فلسفى بطريقة بارعة جدا . على أن ابن خلدون طرافة أخرى في هذا الفصل تستدعي النظر أكثر من سواها وهي أنه استطاع مع عقليته الإسلامية أن يجعل من النبوة ظاهرة بشريه فهى ليست ظاهرة خارقة اذ هي مستمدۃ من الروح البشری ذاته . وليس معنى هذا أن ابن خلدون يکاد يعتبر الدين ظاهرة اجتماعية فهو بالعكس يرى أنه مستقل عن المجتمع بشكل ما ، ولكن أليس شرح الدين بدرس الروح البشري خطوة نحو الفكرة الحديثة التي ترى الاديان ظاهرة اجتماعية ؟ ولو أن ابن خلدون شرح هذه النظرية بطريقة أبعد عن التحييز وأغضى لحظة عن إيمانه الخاوص كا يفعل المحدثون ، ولو أن السذاجة لم تضطره الى بعض المبالغات فأی فرق يكون بينه وبين كثير من الفلاسفة المحدثين الذين اجهدوا في أن يشرحوا أصول الأفكار الدينية ؟
والآن فما تأثير الدين في المجتمع وضروره الحضارة المختلفة ؟ لم يبين ابن خلدون في هذا الفصل آراءه في ذلك الموضوع وهذا ما سنراه في سياق تحليل
الاقسام الأخرى

الفصل الخامس

الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية

- (١) الاطوار الثلاثة للحركة الاجتماعية (٢) خواص القبيلة
(٣) العصبية أول شرط للملك . تطورها (٤) الفضيلة شرط ثان للملك
(٥) قيمة مبدأ ابن خلدون في التاريخ (٦) ابن خلدون والعرب

- ١ -

يشرح ابن خلدون الظواهر الاجتماعية بعد أن شرح في القسم الاول الظواهر التي تؤثر في المجتمع ولا توقف عليه . وفي هذا القسم من مؤلفه يجب أن نبحث عن مذهب الفلسفى الاجتماعى الحقيقى الذى هو من ابتكاره الخاص ، اذ ليس ابن خلدون أول من لاحظ تأثير الأقليم والبيئة الجغرافية وأهميتها فى فهم التاريخ ، ولم يزد على أن رتب هذه المسائل ، ورتبتها بطريقة غامضة جداً . وسيفحض الآن المجتمع فى ذاته ، ويجعل منه لنديله موضوعاً حقيقةً محدوداً ، وسيبين أن له فى ذاته ، بعيداً عن المؤثرات الطبيعية ، الاسباب الجوهرية انقدمه واضمحلاله كل مجتمع سياسى وهو يكن شكله يحكمه قانون هو القانون الاساسى لمذهب ابن خلدون الاجتماعى وهو ما يمكن تسميته «قانون الاطوار الثلاثة» ، وليس المقصود هنا أطواراً ثلاثة للعقل هي طور الدين وما بعد الطبيعة والوضع ، وإنما المقصود هي الاطوار التي يمر بها كل مجتمع بطريقة متواتية . ففي الاول يعيش المجتمع

عيشة البدو سواء كان ذلك في الصحاري كالمغرب والبربر أو في السهول كالنيل ويعيشون منتشرًا إلى قبائل، ولا يعرف قوانين، ولا تحكمه سوى حاجاته وعاداته. وفي الثاني يصل إلى تأسيس دولة بطرق الفتح، ويظهر مجتمعات أخرى، ويعرف القوانين ويسن لنفسه نظاماً. وفي الثالث الذي يتحول إلى حالة الحضارة يتخذ عادات الشعب المغلوب وينغمس في التراث والملاله، وينكب على درس العلوم والفنون حتى يدركه الأضمحلال ويناله الهر.

وإذاً فإن خلدون يرى أن الحركة التاريخية لا تقطع أبداً والأنسانية لا تنتهي. ولكن يوجد حد يقف عنده كل مجتمع ومنه يجب أن يستأنف السير مجتمع جديد. أما أن النقدم الذي أحرزه ذلك المجتمع الجديد يفوق أو لا يفوق تقدم المجتمع الذي سبقه أو بعبارة أخرى هل الإنسانية في رقى مستمر فهذه مسألة لم يدرسها ابن خلدون، ولعلها تكون قد بدت له شاسعة جداً أو لعله لم يقدر أن من الممكن التكامل فيها. تتواتي هذه الأطوار الثلاثة ويعين الأخير منها خاتمة الطور الذي يتتحقق في بها. تتوالي هذه الأطوار الثلاثة ويعين الأخير منها خاتمة الطور الذي يتتحقق في بها. فالمجتمع بصفة عامة يمكن تشبيهه إذاً بنهر لا يجف مجرأه أبداً ويصب في البحر ما متجدد بلا انقطاع، فهو ينبع في الصحراء أو في وسط السهول ولكن في حينما يتقدم في مجرأه يصادف عقبات يجب عليه تذليلها، وهذا هو دور النضال والصراع، فإذا خرج منه ظافراً استأنف سيره هادئاً قوياً. وهنا يتمضمض عن أعمال الحضارة المختلفة ولكن فيبلغ نهايته في الوقت ذاته الذي يضعف سيره ثم يقف حلاً، وهكذا يتبلع البحر مياه النهر ولكن تعقبها دائمًا أبداً مياه جديدة ولم يسبق ابن خلدون أحد إلى تلك الفكرة العامة عن السير الابدي للمجتمع ولم يتصور أحد حتى عهده أو يقرر شيئاً يشبه ذلك القانون الذي نسميه «قانون الأطوار الثلاثة». ولئن وجدت بعض صعوبات في سبيل تطبيق هذا القانون على كل المجتمعات البشرية واستخدامه لفهم التاريخ فلا ريب أنه يساعد جداً

على شرح الحركة النازلية لشعوب المشرق ولا سيما العرب والبربر . وهنالك يعتمد ابن خلدون على مباحث ما بعد الطبيعة أو على الكلام ليقرر ما قرر فان ذكاءه الخالق هو الذى استطاع الاستفادة من القسم الذى يجيد معرفته من التاريخ وسرى أنه يخضع القرآن لنظريته

— ٢ —

في القسم الثاني من المقدمة يتكلم ابن خلدون عن نظريته في تقدم كل مجتمع ، ويشرح بالتفصيل الخواص والميول التي تصحب الحالة الأولى للمجتمع البشري وحياة البدو . تلك على الأقل هي الفكرة العامة لذاك القسم من مؤلفه لأن المقدمة كالأحظنا ليست نموذجاً للبحث الواضح المنظم ، والقسم الثاني على الأخص ينبع منه الترتيب تقاصاً تماماً . أو يعود المؤلف فيما يلى من الأقسام إلى مناقشة كل ما كتب في هذا القسم عن نظريته العامة التي كررها غير مرّة وكذلك إلى ذكر التطبيقات التي قدمها عنها في مناسبات مختلفة

ويؤكد ابن خلدون بعد أن يقرر وجود نوعين مختلفين في الحياة هما حياة البدو وحياة الحضر أىهما يتفقان مع الطبيعة^(١) ولا شك أن حياة البدو سابقة لحياة الحضر . ومن مميزات حياة البدو تنقل الجماعة المستمر وهو تنقل يسير طبقاً لحاجات الإنسان الاقتصادية . يقول ابن خلدون أن البدو في الواقع يعيشون من قطعائهم فـيأخذون منها أقوالهم ولابسهم وأرزاقيهم وإذاً فهم يبحثون عن الأماكن التي تستطيع هذه القطعان أن تجد فيها المراعي الضروري لحياتها ، ويضطر العرب والبربر الذين يكسبون عيشهم من تربية الأبل خاصه إلى سكني الصحراء اذ هي المكان الملائم لحياة الأبل التي تلزمها الحرارة والرمال والأدغال المتشابكة والماء الملح بينما تلتزم الشعوب التي تعنى بتربية الغنم والبقر البقاء في المروج والمراعي الخصبة

(١) المقدمة ص ١٠١

فلحياة البدو وجهان اذاً حياة الصحراء ، وحياة المروج
ولما كان البدو بالضرورة فقراء لأنهم لا يفلحون الأرض ولا يحترفون
المهن المربيحة فان حاجاتهم محدودة جداً ، وكل ما يفكرون فيه هو أن يحصلوا على
القوت وأن يحموا أنفسهم من أذى الرياح والعواصف وكذلك من هجوم الأعداء
وهم لا يعرفون فنونا ولا علوماً، وليس لهم قواهين ، بل تحكمهم العادة والحب المتبدل
واحترامهم لرؤسائهم . واذاً كانوا قد حرموا كل رخاء ورغد فان كل واحد منهم
مرغم على أن يدبّر ما يلزمـه . وتبسيط حياة التفـشـف هذه على الـبـدو أخـلاـقاً فـاضـلةـ ،
ويعدـهم ذلك النـضـال المستـمر في سـبـيل تـحـصـيل القـوتـ و الدـافـع عنـ النـفـسـ بـصـفـاتـ
الـعـزـمـ وـالـغـيـرـةـ عـلـىـ اـسـتـقـالـاهـمـ

ذلك هي الخواص التي تميزـهمـ منـ سـكـانـ المـدنـ وـالـحـقـولـ الـخـصـبـةـ حيثـ تـنـحـلـ
الـاخـلـاقـ وـتـفـتـرـ اـنـخـالـلـ فـيـ ظـلـ الـامـنـ وـالـدـعـةـ . وـيـذـكـرـ اـبـنـ خـلـدـونـ الفـروـقـ بـيـنـ
الـحـيـوـانـاتـ الـمـتـوـحـشـةـ وـالـحـيـوـانـاتـ الـمـسـتـأـنـسـةـ ليـثـبـتـ أـنـ تـوـحـشـ اـهـلـ الـبـادـيـةـ وـاـسـتـقـالـاهـمـ
الـمـفـرـطـ ، وـخـنـوـعـ سـكـانـ المـدـنـ ظـاهـرـ تـانـ طـبـيـعـيـتـانـ

— ٣ —

ولـكـنـ كـيـفـ تـصـلـ الـقـبـيـلـةـ إـلـىـ أـنـ تـتـخـذـ الصـورـ الـاجـتـمـاعـيـةـ الـتـيـ هـيـ فـيـ
الـحـقـيـقـةـ أـقـدـمـ الصـورـ وـالـتـيـ يـعـتـبـرـهاـ اـبـنـ خـلـدـونـ مـنـشـأـ الـدـوـلـةـ ؟ لـمـ يـوضـعـ لـنـاـ اـبـنـ خـلـدـونـ
ذـالـكـ . كـذـالـكـ لـمـ يـعـنـ بـالـاسـرـةـ مـطـلـقاـ . وـهـنـاـ نـشـعـ بـذـهـنـهـ الـوضـعـ فـهـوـ لـاـ يـسـهـبـ فـيـ
الـشـرـحـ الـاحـيـنـاـ يـجـدـ مـادـةـ لـبـاحـثـهـ الـفـلـسـفـيـةـ ، وـهـوـ لـمـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـرـىـ فـيـ أـفـرـيـقـيـةـ الشـمـالـيـةـ
وـفـيـ الشـرـقـ عـامـةـ بـجـمـعـهـاـ فـيـ بـدـءـ تـكـوـيـنـهـ وـلـمـ يـصـدـقـ شـيـئـاـ مـنـ الـخـرـافـاتـ الـتـيـ روـاهـاـ
الـمـؤـرـخـونـ عـنـ أـصـلـ الـخـلـيقـةـ فـيـتـخـذـ مـنـهـاـ أـسـاسـاـ لـفـلـسـفـتـهـ الـاجـتـمـاعـيـةـ وـانـ لـمـ يـعـفـلـهـاـ فـيـ
مـؤـلفـهـ التـارـيـخـيـ

وـمـهـمـاـ كـانـ مـنـ بـسـاطـةـ نـظـامـ الـقـبـيـلـةـ فـهـىـ جـمـاعـةـ تـشـعـ بـالـرـغـبـةـ الطـبـيـعـيـةـ الـتـيـ
يـشـعـ بـهـاـ كـلـ مـجـمـعـ فـيـ اـنـشـاءـ حـكـوـمـةـ لـهـ . وـفـيـ هـذـهـ الـحـكـوـمـةـ الـتـيـ تـنـشـمـهـاـ الـقـبـيـلـةـ

لنفسها يجب أن نبحث عن خاصتها الجوهرية فهى التي تؤيدها وتندوذ عنها وتدفعها إلى الفتح وتحملها على أن تتحذى شكلًا جديداً ، تلك الخاصية هي « العصبية » فما هي إذاً تلك العصبية التي يذكرها ابن خلدون ؟ : « إن نعمة كل أحد على نسبة وعصبيته أهم وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والغيرة على ذوى أرحامهم وأقربائهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعااضد والتناصر ونعلم رهبة العدو لهم »^(١) . وتقدم حياة القبائل العربية وقبائل البربر في أفريقيا الشمالية ولا سيما الآداب العربية في عصر الجاهلية وعصر الامميين إلى ابن خلدون ميدانًا شاسعاً جداً يستقى منه الحجج لتأييد فكرته عن العصبية . والحقيقة أن التاريخ لم يذكر فقط شعباً يفوق الشعب العربي في الاستمرار بعصبيته وتقدير صلة الرحم على ما سواها من الصلات . وإذا استثنينا الأربعين عاماً الأولى من تاريخ الإسلام فإن تاريخ الأمة العربية قبل الإسلام وبعده ليس السلسلة طويلة من الخصومات بين القبائل وهي خصومات منشؤها الحقيقي تلك العصبية التي دفعت إلى حد التحصّب . يقول المثل العربي « أنصر أخاك ظلاماً أو مظلوماً » فلا عجب إذا كان ابن خلدون يعلق على العصبية أهمية عظيمة ويعتبرها العامل الجوهرى لقوة المجتمع الس资料ى

ولكن كان من أهم بادئي الإسلام الغاء تلك العصبية المبنية على صلة الرحم . وتشدد بعض الآيات القرآنية النكير على أولئك الذين يباهون بنسبهم أو يعتمدون عليه . ولقد كان من غاليات الإسلام أن تدمج جميع الشعوب العربية بادىء بدء ومن ثم تدمج كل الشعوب الأخرى في شعب واحد يكون شعاره الإيمان بالله وبنبيه . وهذا هو السبب في أن ابن خلدون يبذل جهده ليثبت أنه إذا كان يعلق أهمية كبيرة على روابط الدم فإنه لا يتعذر بذلك حدود الدين . ولذلك الآية التي يريده أن يؤيد بها أهمية العصبية بواسطة القرآن ذاته خاصة بارزة فهو يقول :

(١) المقدمة من ١٠٨

« واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن أخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لابيه : ائن أكاله الذئب ونحن عصبة انا اذا خلدون - والمعنى أن لا يتوجه المدوان على أحد مع وجود العصبة له »^(١) ونحن لا نملك أنفسنا من الابتسام لما اقترن من الدهاء بتفسير ابن خلدون هذا ، أولًا لأنه يلتجأ إلى نوع من التلاعب بالكلمات ليفسر تلك الآية بالمعنى الذي يقصده لأن كلية عصبة المشتقة من نفس المصدر الذي اشتقت منه العصبية أي التضامن لا تدل على نفس المعنى وإنما تدل على الجماعة أو الشرذمة ليس غير ، والقرآن لا يريد شيئاً آخر سوى أن الذئب لا يمكن أن يأكل يوسف ما دمنا نحميه ونحن جماعة ، ونانياً لأن القرآن يريد هنا أن يقص الحيلة التي دبرها أخوة يوسف لتخل أبיהם على أن يسمح ليوسف بالذهاب معهم ونحن نعرف أنهم كانوا يضمرون قتله ، ومع ذلك فإن ابن خلدون قد خدع بذلك الدهاء المتدينين من أبناء عصره إذ لا نعلم أنه انهم بالابداع فقط

ويبدع العصبية أمران : الاحترام الذي يشعر به البدو دائمًا نحو العادة ، و حاجتهم المستمرة إلى الهجوم والدفاع . وإذا ففي وسعنا أن ندرسها من وجهتين : الأولى الوجهة الداخلية التي تصور أعضاء القبيلة ملتفين حول أرفع رجل من أقوى أمراء ، مطعدين له في كل أمر ، والوجهة الثانية التي تصور القبيلة بأسرها حاملة سلاحها لتدافع عن أطفالها ونسائهم ومتاعها وبالخصوص عن كرامتها . هذان المظاهران للعصبية يتفقان ، ويجب أن يتضادا بشدة ، لانه اذا اضطررت العصبية داخل القبيلة لافت نفسها فربة للحروب الداخلية وإذا تضاءلت في الخارج فإن القبيلة تعرض لها مواجهة أعدائها السكثرين المتأهبين دائمًا لمحاجتها .

بيد أن العصبية قابلة للتطور سواء في الداخل أو في الخارج . وقد أمد ذلك التطور ابن خلدون بعدة فصول أفضى فيها في درس الحياة الاجتماعية للقبيلة : لا يتتصف كل أعضاء القبيلة بصفات واحدة وعلى هذا فلا يتمتعون باعتبار واحد

فإن حياة الصحراء الشاقة كثيرةً ما تهيء للأفراد فرصة للتفوق سواء بالشجاعة في الحروب أو بالجود في أيام القحط، أو بالفصاحة في التغنى بعجد القبيلة، أو بانارة البساطة في أنفس المدافعين عنها، أو بالدافع عن مصالحها حين عقد الصلح. تلك هي الصفات التي ينطلب أن يفاخر بنيلها رجل المبادرة أو العربي على الأخص. ويغلب أيضاً أن تجمع أسرة واحدة بين هذه الصفات ومن ثم توفرها لعدة أجيال من أبنائها وأحفادها. وأقدم الأسر تعمّاً بذلك الصفات وأعرقها هي التي تتفوق على باقي أسر القبيلة وتبسط عليها سلطة واسعة. على أن تلك السلطة لا يمكن أن تكون مطلقة أو استبدادية وذلك لطبيعتها نفسها فإن الأسرة الحاكمة تحافظ بتفوّقها على احتفظت بمركزها الممتاز وعرفت كيف تلزم كل خصوّها. ولكنها قد تهابون في تقاليدها من جهة، وقد تخسدها وتنافسها بعض الأسر من جهة أخرى، وقد يوجد من بين هذه الأسر من تستطيع التفوق عليها. وعلى هذا فيوجد سببان لفقد العصبية في الداخل. ثم تنتقل السلطة إلى أقوى أسرة تلى تلك التي سقطت على أنها لا تترك القبيلة ما احتفظت بقوتها

يصل ابن خلدون بذلك إلى تقرير قانونين الأول أن كل قبيلة شريفة لابد أن تفقد حسيبها ومن ثم تفقد سلطتها بعد أربعة أجيال^(١) والسبب في ذلك «أن باني مجده العائلة عالم بما عاناه في بنائه وحافظ على الخلل التي هي أسباب كونه وبقاءه وابنه من بعده مباشر لا يبه قد سمع منه ذلك وأخذ عنه...». ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة فقصر عن الثاني تصريح المقلد عن المجهود ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضع الخلل الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها وتوبّم أن ذلك البنيان لم يكن بمعناه ولا تكليف وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصابة ولا خلل... فير بأنفسه عن أهل عصبيته ويختبرهم... فينفصون عليه ويخترون ويدليون منه سواء من أهل ذلك المabit

ومن فروعه في غير ذلك العقب^(١)

ويسلم ابن خلدون بأن امتلك القاعدة استثناءات اذا توجد أسر سقطت قبل العقب الرابع وأسر حافظت على مركزها حتى العقب الخامس أو السادس . بيد أن هناك أسباباً أخرى تؤخر أو تقدم ذلك السقوط المحتوم . والشعر والسنة هما بالخصوص اللذان حمل ابن خلدون على أن يقرر أربعة أجيال مقياساً عاماً لبقاء الحسب . ولا ريب أن يستثنى أسرة النبي (صلعم) لأنها لم تحافظ بحسبها مدى أربعة أجيال فقط ، بل حافظت عليه منذ بدء الخليقة وستحافظ عليه إلى الأبد : تلك منحة الهمية فهل كان ابن خلدون مخلصاً في اشارته إلى ذلك أم هل أراد أن يتتجنب اعترافات المتكلمين المخرج لا غير ؟

والقانون الثاني هو أن الملك (السلطنة) لا يفارق القبيلة ما احتفظت بقوتها وعصبيتها بل ينتقل من فرع إلى آخر ومن أسرة أخرى ولكنها يبقى دائمة في نفس القبيلة . ولن استطاع ابن خلدون أن يطبق ذلك القانون على قبيلة مصر التي حافظت على الملك بعد الاسلام زمناً طويلاً وكذلك على القبائل العربية والقبائل البربرية في شمال افريقيا فإنه لا يستطيع أن يطبقه على أسرة النبي اذ نعرف أن منذ وفاة محمد (صلعم) أقصي أسرته عن الملك ولم تقبض على زمام الحكم الا بواسطة الفرس والامم الأجنبية الأخرى . فقد حكم العباسيون — الذين هم أبناء عمومة النبي وليسوا من أعقابه — في المشرق بـؤازرة الفرس . وحكم الفاطميون — الذين يدعون أنهم من سلالة النبي — في أفريقيا الشمالية ومصر بـؤازرة البربر . ولاشك أن العصبية قد أيدت هاتين الاسرتين . بيد أنها لم تكن عصبية منشؤها صلة الرحم بل كانت عصبيتهم مؤسسة على العاطفة الوطنية وحب الاستقلال ، بل على شهوة الانتقام اذ نعرف أن العباسيين لم يؤيدهم الفرس الا أملأ في استعادة استقلالهم القومي

(١) المتقدمة من ١١٥

الذى سلبهم العرب ايه منذ الفتح . وترجع العصبية الى العاطفة الدينية أيضا فان البربر ناصروا الغاطميين في افريقيا مهابة للنبي من جهة وطمعا في السلاطة من جهة أخرى

ولم يقتصر ابن خلدون في تطبيق هذين القانونين على القبائل البدوية بل طبقهما أيضاً على الامم المتعددة الكبرى فهو يرى أن الشعوب المختلفة التي تنتمي الى جنس واحد تشبه الاسر المختلفة للقبيلة الواحدة شبيهاً كبيراً فإذا فقد أحد الشعوب عصبيته مثلاً فقد بذلك الملك حل مكانه شعب آخر يرتبط به برابطة الدم . فقد حل محل اليونان اخوانهم الرومان^(١) اذ يقول مؤرخو العرب أن اليونان والرومان من سلالة أخوين هما يونان ورومأن ابنا يفت - وحل الساسانية محل الكينية وكلاهما ينتهي الى الامة الفارسية ، الى غير ذلك . ولكن تendum آثار هذين القانونين اذا وقع فتح كبير يضيع قوة الامة نهائياً ويجردها من كل اهلية للحكم . وهذا ما حدث لامامة الفارسية عقب الفتح العربي . وابن خلدون لا يعلق بالطبع أهمية كبيرة على تأثير الفرس السياسي في خلفاء العرب ، ولم يعرف أن أولئك المغلوبين استعادوا سلطتهم وكامل استقلالهم الوطني وقت أن كان يكتب مقدمةه . ولكن يوجد شرط ضروري لكي تؤدي العصبية الى نيل الملك سواء في داخل القبيلة أو خارجها : ذلك الشرط هو نقاء النسل . وهو نقاء يغوز به بدو الصحراء أكثراً مما يغزو سواهم وذلك لمزاجهم وطبعتهم في التمسك بأصولهم . ولكن القبائل التي تسكن المدن أو تقترب بها تغري بالتحالف مع قبائل أخرى وهذا هو السبب في أن نقاء النسل ينحط عندها . ومع ذلك فيوجد سبب لافساد هذا النقاء عند سكان البداية وهو « الموالاة » فإن البدو ولا سيما العرب يدفعهم الجود الطبيعي الى بذل حمايتهم لمن ياتسهمـا فيكرمونه ويدخلونه الى مساكنهم ويحمونه عند الحاجة بل يقبلون أن يستولوا من أعماله وهذا هو أقدم

(١) المقدمة ١٢٣

أنواع الموالاة المعروفة عند العرب ويسمونه «الجوار». ثم حصل «المتعقون» فيما بعد على حق يسائل هذا. وجاء الفتح الإسلامي بنوع ثالث من الموالاة أتخد صفة القانون إلى حد ما وذلك أن الشعوب المغلوبة أرادت أن تعامل معاملة العرب أنفسهم ولما لم يكن ذلك بالأمر المبين عقد كل فرد مع الغالب شبه محالفة تقضى بتبادل المعاونة بين السيد «ومولى»، وتسمى المولى باسم سيده، واحتمل السيد مسؤولية أعمال مولاه، وإذا توفي أحدهما بلا وارث من أقاربهورنه الآخر. وكانت كل هذه الحالات سبباً في تغيير النسل للاختلاط حتى اعتبر المولى بمروز الزمن عضواً أصيلاً في القبيلة. وقد كان المولى بالطبيعة مصلحة في الانساب إلى القبيلة ذاتها حتى آل الأمر في القرن الثالث من الهجرة إلى أن أصبح من المستحبيل أو المتعذر أن يفرق بين المولى وحاجتهم، والتبع على رواة النسب أصل طائفته من القواد والعلماء والمعظماء إيماناً للتباين. وكان المولى يشعرون تماماً بفكرة العصبية في قبيلتهم بالرغم من عدم ارتباطهم معها بروابط الدم. ونذكر أن الخليفة عمر أسف كثيراً لموت مولى من موالى قريش كان معروفاً بالأمانة ومتانة الخلق حتى قال عنه «لو كان أبو سالم مولى أبي حذيفة حياً لمهدت إليه بالخلافة من بعدي» ونحن نعرف أن الخلافة - خصوصاً في رأي عمر - يجب أن تكون في قريش وقد كان أبو سالم مولى قبيلة قرشية يعتبر قريشاً كذلك. ومن الغريب أن ابن خلدون مع تسليمه بتأثير الموالاة في حفظ النسل وفي صحة النسب لا يريد أن يسلم بالاعتراضات التي وجهت إلى نسب الفاطميين والأدارسة أو يلاحظ على الأقل أن هذه الاعتراضات تثير صعاباً يجب تذليلها^(١).

والعصبية بطبيعتها تدفع القبيلة إلى مهاجمة أعدائها والاستيلاء على ممتلكاتهم وسي أولادهم ونسائهم ولكنها مادامت تلزم الحياة البدوية لا تفك في الاستيلاء

على الاراضى لأن كل ما يهمها هو الاموال المنقوله الى تلائم نوع حياتها . بيد أنها لا تثبت أن تشعر بقوتها وتأنس في نفسها القدرة على مواجهة البلاد الخصبة الفنية سواء للتغلب عليها أو الاغتنام من خبراتها

على أن مصيرها يتوقف على مركز الدولة التي تهاجمها فان كانت قوية تستطيع دفع اعتدائها فاما أن يحملها الفشل على أن تندم مشروعها ، وأما أن تعزم خدمة ملك هذه البلاد فتنتظم في سلاك جيشه ، وأما أن تقمع بما يقطعها السلطان من الاراضى فتحاول أن تعيش في الحقل حياة الحضر . وينتسب ابن خلدون كل ذلك بالعلاقة التي كانت بين العرب وبربر الصحراء وبين مالك افريقيا الشمالية من جهة ، وبين قبائل بلاد العرب ودول المشرق من جهة أخرى . ويلاحظ بالخصوص أن العلاقة بين الترك البدو وخلفاء العباسيين انتهت الى تلك النتيجة ، وانتظم الترك في جيش الخلفاء حتى أصبحوا بمرور الزمن يؤلفون سواده . ولو عرف تاريخ غزوات البربر للدولة الرومانية لتبين فيها أيضاً صواب ملاحظته وأما اذا لم تكن الدولة قادرة على دفع الاعتداء فانها تخضع وتسام زمام الحكم للغزاة وتبدأ القبيلة من تلك اللحظة بتغيير حالها وأتخاذ وجهة جديدة أخرى يشرحها ابن خلدون في القسم التالي

على هذا النحو تتطور العصبية وتنتهي الى احدى الحالات التي ذكرناها فاما أن تصبح القبيلة حضارية وتسكن في الحقل وأما أن تصبح جيشاً اعدوها وأما أن تخل مكان هذا العدو . بيد أنه توجد حالة رابعة تؤدي العصبية القبيلة اليها ولكن ابن خلدون لا يشرحها بوضوح : ذلك أن القبيلة حينما يحملها تيار الفتح قد تصل الى اراض خصبة لا مدفع عنها فتسقى عليها وتعيش هناك عيشة الفلاح وفي تلك الحالة يتخذ تطورها وجهاً خاصة ، فهو لا تثبت أن ترى وتحب الاموال ، وتشعر بال الحاجة الى حياة اكثراً بسطة وأوفر بذخاً ، ومن ثم توسع المدن وتشرق الحضارة ويصبح تطور الدولة في مثل تلك القبيلة شبيهاً بالتطور الذي

يحدث في الأحوال الأخرى والذى يشرحه ابن خلدون بوضوح تام على أن العصبية قد تض محل قبل أن تتحذ القبيلة نظاماً آخر ويدرك ابن خلدون ثلاثة أسباب لذلك الأضمحلال :

(١) من خواص القبيلة أنها تابى أن تدفع الضريبة وهي قد تعرف بسلطة دولة مجاورة لها بل قد تكون جزءاً منها ولكن بشرط ألا تخضع لمنطقة دفع الضريبة . ويقرر ابن خلدون وجود هذه الظاهرة عند عرب أفريقيا الشمالية وببلاد العرب . وفي وسعنا أن نقر وجودها حينما تتمعن قبائل البدو العربية بقسط كبير من البأس والقوة فالضربيه في نظرهم اهانة لا يقبلونها . وإذا كانت ملاحظة ابن خلدون صادقة في ذاتها فإنه يختصر في تبرير أيام البدو واعتباره ميزة ودليل على القوة ومدعاة للفخر ، وفي حثه على تأييده وتشجيعه فإن هذا الأيام في الحقيقة خاصة لأشد الشعوب البدوية معارضه للاحصارة . وقد تأثر ابن خلدون في ذلك بالبيئة التي عاش فيها وهي أقرب إلى حياة البدو منها إلى حياة الحضر . ومن الغريب أن تتعجب لديه في تلك الحالة الذهنية البدوية على الذهنية الإسلامية فان المسلمين لم يعتبروا قط لافي كتبهم الفقهية ولا في حياتهم العملية أن الضريبة فرض عليهم بل كانوا يرون فيها دائماً وخصوصاً في القرون الثلاثة الأولى ما رأوه الفرنسيون بعد النورة أى أنها اشتراك في المشروعات العامة . والدولة لا تعيش بغير الضرائب ولا يستطيع الجيش دفاعاً عنها ، ولا تقام الفرائض بدونها ، هنا ومن الضروري أن يقوم كل مسلم بقسطه من النفقات العامة كما يتمتع بقسطه من الرفاهية الوطنية والأمن في الداخل والخارج . وليس في كلمة (الزكاة) التي تعبّر عن تلك الضريبيه في القرآن والسنة وكتب الفقه - (كما تستعمل كلمة contribution في الفرنسية مكان كلمة impôt) - ما يبين أو يخدش بل ربما كان اختيارها لتحمل محل كلية مهمينة هي (الانتاج) التي كانت تستعمل في الأمارات العربية الخاضعة لارومان والفرس في الشام والعراق . ومعنى الأولى هو « التطهير » و بذلك تصبح

«الضربيه» تعبيراً للصدقه التي تطهر المتصدق ومعنى الثانية «الجزيء». وقد فهم فيلسوف سابق على ابن خلدون بثلاثة قرون هو ابو العلاء معنى اشتراك الافراد في النفقات العامة فهما تاما فقال أن الملك واعوانهم ليسوا في الحقيقة الا عدلا يستخدمون دافعو الضرائب^(١)

وقد كان ابن خلدون بعيداً عن المهد الذي أزهار فيه الاسلام أزهاراً حقيقيةأ حراً في عهد خلفاء العرب ولم يستند في استخراج استنتاجاته الا الى الحوادث التي كان باستطاعته ان يراقبها. وقد حكم على الماضي طبقاً لقاعدته بالنظر الى الحاضر، وعاش في عصر استبداد وطغيان فلاعجب ان يرى في الضربيه أمراً مهيناً . وهو يقول انه مني رضيت القبيلة بدفع الضربيه أخذت عصبيتها في الضعف وقد أعضاؤها عاطفة استقلالهم وقدت القبيلة الشعور بقوتها شيئاً فشيئاً وانتهت الى الانضمام والاندماج في الدولة التي تغلبها على أمرها . فهو صحيح أن ذلك من الاسباب التي ادت الى أن فقدت عدة قبائل عربية في المشرق والأندلس عصبيتها كما يقول ابن خلدون ؟ ذلك موضوع جدل شديد فقد رأينا قبائل عربية في المشرق تحتفظ بكامل قوتها واستقلالها حتى القرن الرابع ، واذا كانت هذه القبائل قد ذهب سلطانها فذلك لاسباب أخرى غير الضربيه نذكر منها بالاخص نفوذ بعض الامم الأجنبية التي اصطفاها خلفاء بغداد والتي قبضت على زمام السلطة في أنحاء الدولة كلها

(٢) قد تؤدي احدى الوسائل التي ذكرناها بالقبيلة الى سكني المدينة او الحقل ومن ثم الى الخضوع لحكومة منظمة أجنبية . فإذا استمر ذلك الخضوع دون أن تستطيع القبيلة مقاومته والتخلص منه فإن الاستعباد بهم عصبيتها ويفقدوها أهلية الدفاع ، ومن باب أولى يفقدوها القدرة على الهجوم أو تأسيس الدولة . ويضرب لنا ابن خلدون في ذلك مثلاً مفيداً جداً يوضح لنا في الوقت ذاته حدقه في شرح

(١) ظلموا الرعية واستجازوا كيدها وعدوا مصالحها وهم أجراؤها

القرآن ، ومحاولة تأويل النصوص طبقاً لمقاصده ورغبتها في التعميم بسرعة فائقة : يقول ابن خلدون أنّ بنى إسرائيل لم يستطيعوا اجابة دعوة موسى إلى الذهاب لفتح الأرض المقدسة وينذّر الآية المتعلقة بذلك « قاتلوا يا موسى أن فيها قوماً جبارين وأنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فانا داخلون » ويقول ابن خلدون كان ذلك لأنّ بنى إسرائيل شعروا أنّهم قدّموا عصبيتهم وأنّهم كانوا عاجزين بدونها عن محاولة الفتح فما قبّهم الله بالتهي في قفار سيناء أربعين سنة . ثم يقول « ويظهر أن حكمة ذلك التي مقصودة وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة وتخلّقوا به وأفسدوا من عصبيتهم حتى نشأ في ذلك التي جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام والقهر ولا يسام بالذلة فشتّلت لهم بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب . ويظهر ذلك من ذلك أنّ الأربعين سنة أقل ما يأتى فيها فناء جيل ونشأة جيل آخر » ^(١) فاما أنّ الله قد عاقب الإسرائيليين بالتهي ليجدد منهم جيلاً آخر فهذا مالم يذكر عنه القرآن شيئاً بل أنا نميل إلى الاعتقاد بأنّ الجيل لم يتمجد في الحقيقة . وكذلك لا يكفي أنّ الله قد أضل الإسرائيليين أربعين سنة في الصحراء لنقرر مثل هذا القانون . بيد أنه من المحقق أن العصبية تنتهي من قبيلة احتملت أنتقال العبودية زمنا طويلاً

(٣) تفقد القبيلة التي تحل في الأرض الخصبة وتزرعها عصبيتها ببرور الزمن مما يغمرها من الرخاء وأسباب الترف ، هنا فضلاً عن أن الزارع يميل دائمًا إلى البقاء في الأرض التي يزرعها وبرضى بكل مذلة تفرض عليه بشرط أن يحافظ بأرضه وأملاكه . وقد فقد الانبياط الذين ليسوا في الأصل الأقبيلة عربية بأسمائهم وأنسابهم لأنّهم لزموا الأرض التي زرعوها في العراق . وهذا هو السبب في أن الخلية عمر لم يرد فقط أن يقسم الأرض المفتوحة بين الجندي لكي يحافظ الجندي دائمًا

بزيادتهم الحربية . ويقول ابن خلدون أن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) دعا الله أن يبعد قومه عن الحرب^(١) وليس ذلك لأن ابن خلدون يختلف فلاحة الأرض أو يزعم أن النبي والخلفاء كانوا يعتقدونها فهو يكتفى بأن يقرر أنها تضعف المصلبية والباس الحربي الذي يقول أنه أساس الدولة المتباعدة ، هنا فضلاً عن أن الزارع مرغم على اداء الضريبة^(٢)

— ٤ —

إلى هنا رأينا أن المصلبية خاصة جوهرية لقبيلة البدوية وأنها في الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر قدمها . بيد أنها لا تكفي وحدها لأن تدفع القبيلة إلى نهاية تطورها الطبيعي إذ لا بد من صفة أخرى هي شرط نانوي ولكنه ضروري لنصل القبيلة إلى الملك . وب بدون هذا الشرط تصبح المصلبية كما يقول ابن خلدون « شخص مقطوع الأعضاء »^(٣) تلك الصفة هي الفضيلة (الخلال) التي يرى ابن خلدون أنها ضرورية لم يطمح إلى نيل الملك . ولنست الفضيلة ضرورية للرئيس وحده فإن خلدون يتكلم عن الخلال المختلفة للبدو لا كوقائع يقررها بل كشروط ضرورية لبقاء القبيلة وتقديمها ، ولكنه لا يفرق مثل مونتسكيو بين الفضيلة السياسية والفضيلة بصفة عامة . ولنست الفضيلة التي يقول بأنها شرط من شروط الملك الا عبارة عن الصفات التي ذكرتها كتب الأخلاق . فيجب على من يطمح إلى الملك أن يكون عادلاً جواداً يجل العلماء وأساطير الدين . ونلاحظ أن ابن خلدون يتمسك كثيراً بضرورة هذه الصفات ، وربما كانت هناك علاقة بين هذا التمسك وبين ما تبيئاه في خلقه من السخط وعدم الرضى ولم يستطع ابن خلدون أن يلاحظ أكثر من شعريين سياسيين هما نظام القبيلة ونظام الملكية المطلقة ولم يصل كاوصل مونتسكيو إلى أن يميز الخلال المختلفة

(١) و (٢) المقدمة من ١١٩

(٣) المقدمة من ١٢٠

التي تلزم الحكومات المختلفة . ولم يقنع بأن يقرر بواسطة التجربة ضرورة اتصف الرئيس بالفضيلة بل يعتمد أيضاً في ذلك على براهين عقلية مستمدّة من القرآن أو من النظر الفلسفي فيقول أن الملك هو الخاتمة المميزة للمجتمعات البشرية ، وإنها تنشأ بما يميز الرجل من الحيوان ، وإن ما يميز الرجل هو روحه الذي تدفعه طبيعته نحو الخير . اذاً فالواجب أن يكون الملك مراة مخلصة تعكس صفات الروح الفاضل للإنسان

كذلك يقول أن الملك هو خليفة الله في أرضه وإن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويؤيد دينه ويسير الناس بعده إلى حياة يستحقون بها سعادة الآخرة ، فيجب إذاً أن يتصرف هذا الرجل بجميع اخلاص الازمة لتأدية تلك المهمة وقد يحملنا هذا الرأي الآخر ، إذا فسرناه تفسيراً حرفيًا ، على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن « بالحق الاهي » (droit divin) ومع ذلك فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الاهي على نحو ما فهمه بوسويه مثلاً . فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله في أرضه ، وليس ذلك من أسرى أو أشخاص يصطففهم الله . ويجب على المسلمين دائمًا أن يتبعوا الأوامر المنزلة ، وهذه الأوامر تنقذ عليهم باختيار ملوكهم ، فإذا اختاروه وجبت عليهم طاعته ما ظل متبعاً طريق الخير . فإذا حاد عن تلك الطريق وجب على المسلمين عزله واختيار سواه . تلك هي النظرية الإسلامية التي لم يحاول ابن خلدون قط أن يدحضها أو ينكرها . فالإنسان إذاً ليس خليفة الله إلا أنه يجب عليه أن ينفذ القوانين وأن يسير بال الإنسانية إلى السعادة التي وعد الله بها

ينتج منطقياً من كل ما تقدم أن شعوب البداية التي حافظت على عصبيتها وجميع فضائلها البدوية هي أقدر الشعوب على الفتوحات ، والفتاحات الكبيرة .

وهذه النتيجة هي التي أراد ابن خلدون أن يصل إليها ، ولا سيما إذا ذكرنا أن غاية الجوهريّة هي فهم التاريخ الإسلامي . الواقع أنها بدون العصبية التي تدعها خالل الصحراء والمدين من جهة ، ودون الضعف الذي ساد الحضارات الرومية والفارسية من جهة أخرى لا نستطيع أن نفهم كيف فتح عرب مصر معظم العالم الروماني في نحو أربعين سنة فقط . وهذا هو نفس التعليل الذي يقدمه مونتسكيو حينما يحاول أن يشرح اخضاع العرب للدولة البيزنطية . فيئما كانت الحضارة تعصف بپأس البيزنطيين والفرس وتثير بينهم الخلافات السياسيّة والدينيّة اذا بالعرب قد شعروا ، وهم فقراء وفي ذروة البأس ، بحاجة كبيرة الى نبذ حياة القفار الخشنة الضيقـة ، ولم يلـكـ يـنـقـصـهـمـ اـتـحـقـيقـ ذـلـكـ سـوـىـ مـرـشـدـهـمـ تـبـعـاـ لـمـبـدـأـ سـامـ مـقـدـسـ وـغـاـيـةـ موـحـدـةـ ، وـقـدـ أـمـدـهـمـ الـاسـلـامـ بـذـلـكـ المـرـشـدـ . وـتـوـضـحـ اـنـ اـخـطـبـةـ اـلـخـلـيـفـةـ عمرـ - الـتـيـ حـثـ فـيـهـاـ الـعـربـ عـلـىـ غـزـوـ فـارـسـ وـالـعـرـاقـ وـالـقـيـ رـواـهـ اـبـنـ خـلـدـونـ - كـيـفـ اـسـطـاعـ اـخـلـفـاءـ اـنـ يـسـتـشـيرـوـ اـلـحـمـيـةـ الـدـيـنـيـةـ يـدـفـعـوـ اـلـعـربـ اـلـىـ فـتـحـ اـلـعـالـمـ : « اـنـ اـلـحـجـازـ لـسـ لـكـ بـدـارـ اـلـاـ عـلـىـ النـجـعـةـ وـلـاـ يـقـوـيـ اـهـلـهـ اـلـاـ بـذـلـكـ ، اـبـنـ القـرـاءـ المـهـاجـرـوـنـ عـنـ موـعـدـ اللهـ ، سـيـرـوـاـ فـيـ الـارـضـ الـقـيـ وـعـدـكـ اـلـهـ فـيـ الـكـتـابـ اـنـ بـوـرـنـكـوـهـاـ قـالـ : اـلـيـظـهـرـهـ عـلـىـ الـدـيـنـ كـاهـ وـلـوـ كـرهـ اـلـشـرـ كـونـ »^(١)

واذ قد انتهى ابن خلدون من شرح تطور القبيلة حتى قيام الدولة فقد بقى عليه أن يشرح تطور هذه الدولة نفسها ، وهذا هو موضوع القسم الثالث من المقدمة ويشعر القاريء اذا ما انتهى من قراءة القسم الثاني بأن ابن خلدون لم يدرس سوى القبيلة العربية والقبيلة البربرية وذلك بالرغم من ادعائه أنه يدرس أصول الدول كلها ، ذلك لأن معظم مبادئه لا تطبقحقيقة الا على الدولة العربية والدول البربرية في أفريقيا الشمالية فهناك يمكن أن تقرر بأوضح السبل تأثير تلك العصبية

المؤسسة على روابط النسب التي يبالغ ابن خلدون في تقدير أهميتها ويكثر من ذكرها . بيد أنه توجد أمم عديدة استطاع سلطانها أكثر مما لبنته دولة العرب ، أمم عاشت واستطاعت أن تقاوم كل صنوف الاضطراب وكل غزوات الأعداء لا بفضل روابط الدم بل بفضل عاطفة أوسع نطاقاً وهي الدعامة الحقيقة للروح الوطنية . لم يلغت ما كان تلك الأمم من المقاومة المنيعة اهتمام ابن خلدون . وكل ما يقدمه هو توارث الأسرات الحاكمة لا الأمة ذاتها التي تبقى برغم التقلبات الخارجية وبفضل هذه الروح الوطنية مجموعة مختلطة من التركات المادية والادبية تتوارث منذ العصور الغابرة . فإذا كان قد تولى عرش مصر منذ الفتح الإسلامي إلى عهد ابن خلدون نماي أسر مثلًا فإن الأمة المصرية بقيت دائمة كا هي بلا تغير حافظة لاصحها الذي احتفظت به دائمًا برغم تغير حكوماتها المتغالية . وفارس التي عصف بها فتح الإسكندر وسيادة خلفائه وكذلك فتح العرب وغزوات التيار لازالت فارسًا لم تغير ، وليس تغير الأسر أو الملوك بالنسبة لبعض الأمم إلا تغيراً سطحيًا بشبه الزيد الذي يعلو ماء البحر كما يقول الشاعر العربي أبو العلاء وبعد فهول صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية في أصل كل دولة ؟ أليست هناك عوامل أخرى تشرك في تكوين أمة أو مملكة ؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذي قامت عليه الدول العربية والبربرية ؟ يحيينا التاريخ سلبيًا . وهلحقيقة أن الأسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هي واحدة في كل زمان وفي كل مكان وإنما ستبقى كذلك ؟ تلك مسألة ربما أدى تقدم التاريخ والمجتمع إلى حلها يوماً ما

ومن الغريب أن كرامر لا ينقد مذهب ابن خلدون هذا بل يقره بصفة عامة ، ويحاول فوق ذلك أن يطبقه على المجتمعات الأوروبية المختلفة . وقد نتبين في الفقرة التي يطبقه فيها على تاريخ المانيا وفرنسا^(١) تلك العقلية الالمانية

(١) كرامر — ابن خلدون وتاريخه في حضارة الدول الإسلامية من ٢٥

الى تناول دائماً أن تستفيد من كل ما قد يشيد عزتها القومية . فيقول كرامر إن فرنسا التي استعبدتها الرومان فقدت عزتها وعصبها . أما المانيا التي لم تغلب فقط فقد حافظت عليها ، وإن ذلك هو السبب في أن الحرية الحقيقة لا توجد لدى الفرنسيين وإنما يتمتع بها الآمان . وليس علينا أن نبين خطأ ذلك الرأي إن كانت هذه ضرورة لبيان ذلك . على أنه يقدم لنا مثلاً على الطريقة التي فهم بها ابن خلدون كثير من نقاديه فقد بهرتهم طرائفه إلى حد أن اعتقادوا أنهم إنما ينقدون فيه فيلسوفاً حديثاً

— ٦ —

يتدرج ابن خلدون من بحثه العميق عن القبيلة البدوية وما تستطيع عمله إلى الحكم على الأمة العربية تبعاً لمنهجه . وقد انتهى إلى أن أصدر حكمه على العرب . وإذا كان يعترض لهم بعض المزايا فليس ذلك إلا اعتباراً للدين لأن الإسلام عربي في جوهره

وقد غطى العرب حقهم وشدد النكير عليهم غير فيلسوف قبل عهد ابن خلدون بزمن طويل ، ولكن ابن خلدون استطاع أن يصوغ ما ينكره عليهم صوغاً منظماً . وإذا أردنا أن نصل إلى منشأ ذلك التمسك بحق العرب وجوب علينا أن نرجع إلى القرون الأولى من الهجرة وإن نبحث عنه في تلك الأمة الفارسية التي أخضعاها العرب ، هذه الأمة لم تدخل وسعي الانتقام لنفسها من ذلك العدوان سواء أكان ذلك الانتقام بتشويه المبادئ السياسية والدينية أم بالدعوة إلى احتقار الآداب وتسيبه السنة ، حتى لقد جرّ في القرن الثاني فارسي مستعرب على أن يلقى أمام الخليفة هشام بن عبد الملك قصيدة من نظمه نادى فيها بتفوق الفرس على العرب ، ويروى أن الخليفة أشتد غيظه لذلك فأمر بالقاء الرجل في حوض كان بالقرب منه . ونحن نعرف أن القضية الفارسية انتصرت نهائياً بنهاية بن هوض بن العباس ، وصار العرب

شيئاً فشيئاً موضع الاحتقار حتى من الخلفاء أنفسهم وأقصوا عن السلطة المدنية والخربية حتى أن الجيش في عهد الخليفة المأمون لم يكن به جندٍ عربي واحدٍ. وتأسست في عهد تلك الأسرة (العباسيين). مدرسة جديدة تعرف «بالشعوبية» كانت تدعو جهراً إلى احتقار أمة النبي وخلفائه وتتغنى بمجده الفرس في قصائد تنظم بالعربية بلغ من شدة لهجتها أن أمر الخليفة هارون الرشيد بسجن أحد ناظميها وهو الشاعر أبو نواس (المتوفى سنة ٨١٠ م) . وكتب أبو عبيدة الفارسي (٧٢٨ - ٨٢٥ م) الذي صرف حياته في درس النحو العربي حتى اعتُبر من مؤسسيه كتاباً عدد فيه مثالب العرب قبل الإسلام وبعده

ثم جاءت الفلسفة اليونانية التي ترجمت في عهد العباسين فأقصت بعض الذهان عن ذلك الشعب العربي الذي كان يعيش قبل الإسلام في جهل مطلق فكان المأمون وهو ابن جارية فارسية ينصر الفرس جهراً . وائن أراد أن تنقل الخلافة من أميرته العباسية إلى العلوين أبناء فاطمة فإن ذلك لم يكن بتأثير عاطفة دينية بل كان بتأثير تلك القومية الفارسية التي كانت تؤثر العلوين على غيرهم . وليست الحرب الأهلية التي وقعت بين المأمون وأخيه الامين الأصفحة من تاريخ الخصومة بين الفرس والعرب . وقد كانت محاولة المعتصم أخي المأمون أن يستعين عقب وفاة أخيه بالترك على وضع حد للخصومة المستمرة بين الامتيين من دواعي تحجيم العرب وتجريحهم مما يائياً من كل هيبة وسمعة . وعبنا حاول الخلفاء الذين تولوا بعده وكذلك العرب أنفسهم أن يستعيدوا هيبتهم . صدر الحكم فاضطر العرب أن ينقبضوا عن العراق إلى الشام أولاً ، ومن ثم إلى بلاد العرب حيث عادوا إلى حياتهم البدوية السالفة . ومنذ القرن الرابع اجهزت غزوات الترك والمرور الصليبية ثم غزوات التتار على عقلة العرب حتى انهم في عصر ابن خلدون قدما كانوا يمثلون في شؤون المسلمين السياسية . وكانوا حينئذ يثنوون في إسبانيا من

جور نصارى الأسبان . فليس غريباً أن يزدرِّيهم ابن خلدون ولا سيما أنه عاش في ظلِّ الاسر البربرية المعاشرة بعدها لِمَنْهُمْ العرب الذين خربوا إفريقيَّة الشَّماليَّة في القرن الخامس

ينعي ابن خلدون على العرب ، بادئاً بهم ، عجزهم التام عن التغلب إلا على البساط (١) وطبعاً أن يستند إلى تغلب العرب على مهول الشَّام وال伊拉克 ومصر وساحل إفريقيَّة الشَّماليَّة ، بيد أنه نسي أن العرب قد فتحوا أيضاً فارس واستقروا هناك أكثر من قرنين

يقول بعد ذلك أن العرب لا يتغلبون على قطر إلا أصابه الخراب المطلق (٢)
فهم يهدرون الصروح ليأخذوا أحجارها عند الحاجة ولا يشيدون بالطبيعة شيئاً منها ، ويغتصبون بالقوة أملاك المغلوبين ، فهم شعب من الناهبين والأشقياء . ولم يقدم ابن خلدون تأييداً لذلك الرأي سوى مثل واحد هو تخريب إفريقيَّة الشَّماليَّة في القرن الخامس ، بيد أنه من المدهش ألا يحاول أن يفهم طبيعة ذلك الحادث التاريخي ، فلئن خرب العرب إفريقيَّة فإن ذلك لم يكن إلا تنفيذاً لامر خليفة مصر الفاطمي الذي أراد أن ينتقم من امرأة ببربرية كانت خاضعة له من قبل ثم غدت خصمه . ثم من هم العرب الذين فعلوا ذلك ؟ هم بدرو اعراب لم يتلقوا تربية ولا نظاماً . ومن الغريب أن ينسى ابن خلدون أن فتوحات العرب في فارس والشَّام وأسبانيا بل إفريقيَّة لم تؤدِّ إلى خراب هذه البلاد ، ولو كان عادلاً حفظ الأوامر التي أصدرها الخلفاء إلى الجيوش الظافرة وهي أوامر تقضي بمعاملة المغلوبين أحسن معاملة وأكرمها ، وكان حقاً عليه ألا ينسى المعاهدة التي عقدوها الخليفة عمر بن نفسه مع أهل بيت المقدس

ثم يقول ابن خلدون : أن العرب ليسوا أهلاً لتأسيس الدولة إلا من طريق أنز

(١) و (٢) المقدمة من ١٢٥

دينى قوى^(١) والواقع ان فكرة او غاية سامية دينية كانت تبث روح النشاط والحماسة في العرب وتمدهم بذلك الطموح الجميل الى الحضارة، بيد ان ابن خلدون بهمل الكلام هنا على حضارة العرب اليهين الاقدمين التي كثيراً ما يذكرها بالاعجاب

وأخيراً يقول ابن خلدون ان العرب يجهلون سياسة الملك^(٢) ومن الصعب أن نناقش رأياً كهذا لأننا لا ندرى ماذا يعني ابن خلدون « سياسة الملك ». وليس لنا أن ندخل هنا في تفاصيل الاصلاحات القيمة التي استحدثتها حكومات الخلفاء الراشدين والامويين وبني العباس. على أنه من المحقق أن العرب من بين جميع الأمم التي قبضت على ناصية الحكم في الدولة الإسلامية في العصور الخديمة كانوا أقدر وأعدل من تولى حكمها ، وأمهر من عرف أن يهيئ لشعوبها أسباب التقدم العقلي والمادى . وليس لنا إلا أن نقارن النتائج التي ترتبت على حكم الترك والعرب في بلاد المشرق حتى نقر أن العرب ما فعلوا سوى أن شادوا وعمروا ، وأن الترك ما فعلوا سوى أن أبادوا وخرموا

وليس هذا كل مافي الأمر ، فإن ابن خلدون يرى أن العرب يبالغون في احتقار العلوم والفنون ، وقد أصدر ذلك الحكم الجديد في القسم السادس حيث يتكلم على أرقى أشكال الحضارة . كذلك يقول أن معظم العلماء ينتسبون إلى الأمة الفارسية^(٣) . ومن الصعب جداً ، كلام الاستاذ كازانوفا^(٤) ، أن نقر حقيقة الأصل الجنسي للعلماء وال فلاسفة المسلمين وذلك بسبب اختلاط الأجناس الناثنى عن « الموالاة » كما قدمنا ، وكذلك عن المصاهرة . بيد أن الاستاذ كازانوفا قد أوضح الدور العظيم الذي قام به العرب اخلاص وقاموا به العبرية العربية في تلك الحضارة الإسلامية التي أزهرت إيماناً إزهاراً . ثم لا يكفي ابن خلدون أن تلك القبائل

(١) المقدمة ص ١٢٦ (٢) المقدمة ص ١٢٧ (٣) المقدمة ص ٤٧٧

(٤) مقرر الكوليج دي فرنس — الدرس الافتتاحي في ٢٦ ابريل ١٩٠٩

البدوية التي خرجت من الفخار والتي كانت حتى خروجها بعيدة عن كل مجتمع متضمن قد وصلت الى أن تفرض دينها ولغتها على قسم عظيم جداً من العالم الروماني الفارسي القديم فيحكم عليها بأعدل مما فعل بل وربما بشيء من شكر الصناعة ؟
وإذا كان ابن خلدون لم يفهم بأنّهم أُنّ الحضارة التي تمنع بها هي من صنع العرب ، فلا ريب أن ذلك لأن المذهب الذي يدرس به التاريخ يخوض في جداً . وإذا كان صحيحاً ما قوله نحو القبيلة التي تعتبر العصبية في الواقع مرجحها الأساسية فإنه ينطوي فيها اتباعه من تعميم تحكمي . وإنما نزّنك نفس الخطأ إذا أردنا أن نستعين على الأخص بالبساطة والخلوّة اللتين اقتربناما بالأخلاق الرومان في عصر الجمهورية الأولى لشرح ما أدوا إلى الحضارة في عهد الإمبراطورية .
وانه ليوجد في الحقيقة شبه كبير بين الرومان والعرب ، فقد أمدت البساطة والنشاط كلّيهما بوسائل الفتح وتأسيس الدول المظيمة . على أن ذلك الفتح ذاته قد غير من طبائعهما بما استحدثه من العناصر الجديدة في حضارتهمما ، وكان المغلوبين من فرمن وسريان في العرب في دائرة الحضارة ما كان من التأثير لليونان والشريقيين في الرومان . وخطأ ابن خلدون الأكبر وكذلك خطأ غيره من الفلاسفة الذين غلطوا العرب حقهم هو أنهم لم يقدروا التأثير الذي قد تحدثه العلاقات بين الأمم المختلفة سواء كان ذلك في الغالب أو المغلوب . ولنن لم يستطع العرب أن يؤثروا من الفرس والترك وغيرهما من الأمم المغلوبة شعراً واحداً فما ذلك إلا لأن هذه الشعوب كانت تحافظ على شعور شديد وشخصية عظيمة . كذلك لم يستطع الرومان أن يفعلنحو ذلك باليونان والمصريين

وإن الخلاصة أنه إذا كان مذهب ابن خلدون صادقاً جدًا في شرح قسم من التاريخ الإسلامي فإنه قاصر عن أن يشرح كل ذلك التاريخ ، ولكن من ذا الذي يستطيع أن يفخر بأنه ظفر بوسيلة يشرح بها كل التاريخ ؟

الفصل السادس الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر

السياسة

(١) ضرورة مبدأ ديني أو سياسي لتأسيس الدولة (٢) ضرورة ضعف الدولة المعتمد عليها ليمكن تأسيس دولة جديدة (٣) النضال بين الارستوغراتية والهوغراتية (٤) الاسباب المختلفة لسقوط الدولة حكم الفرد)

قلنا في الفصل الثالث أن طرافة ابن خلدون تعظم جداً حينما يتكلّم في المسائل السياسية، ورأينا أنه ينفرد بالفضل في فصل السياسة من الأخلاق والكلام والفقه بعد أن كانت إلى عهده ممتزجة بهما، وفي أنه جمل منها مادة معينة تصالح لأن تكون علمًا . ولم يدرس ابن خلدون هذه المسائل لاعلى أن يجعل منها بحثاً مستقلاً ولكن لأنها تكون جزءاً من البحث الاجتماعي الذي أراد معاجنته . بيد أنه بالرغم من تلك النية وبالرغم من أن ذلك البحث السياسي يرتبط في الحقيقة ارتباطاً شديداً بجموعة فلسنته الاجتماعية فإنه قد توسع فيه توسيعاً كبيراً وشرحه شرعاً فافياً بحيث يمكن اعتبار القسم الثالث من مقدمته كتاباً مستقلاً . ففي هذا القسم يبحث في كل الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالحكومة ، وعوامل تأسيسها ، ومدى تقادها وأسباب اضمحلالها وبادره ، وفيه يتتفوق ابن خلدون على نفسه في القسم الثاني في استخدام التجربة التي يقدمها إليه تاريخ قرون غانية . ولأنه تسرّبت إلى تعلياته بعض الاعتبارات الكلامية فليس ذلك لأنّه يقصد ارجاعها إلى الكلام بل لأنّه يريد التوفيق بينها وبين آراء المتكلّمين أو لأنّ السياسة كانت عند المسلمين قسماً من الكلام النظري .

ومع أن ذهن ابن خلدون شرق ممحض فإنه يدهشنا أن نرى من خلال آرائه الصافية العميقه مشاهدات يمكن معها أن تقربه بنوع ما من بعض الأذهان المظيمه في العصور الغابرة والحديثة ، فهنا تذكرنا بعض تأملاته بتأملات ارسسطو وميكافيل وموتسكيو

ومن الضروري لتحليل هذا الفصل أن نقسمه إلى قسمين ولو أن ابن خلدون لم يفعل ذلك ، يتضمن أولها النظريات العامة التي تطبق على كل حكومة ، ويتضمن الثاني النظريات الخاصة بالدول الإسلامية

— ١ —

تحفظ العصبية والفضيلة للقبيلة قوتها ، وتؤهلانها لقيام بالفتح . ولكن لأجل أن تخرج تلك الاهلية للفتح من القوة إلى الفعل كما يقول ابن خلدون يجب تدخل عامل ثالث ، ذلك العامل هو مبدأ ديني أو سياسى مهمته أن يحدد الغاية التي تجبرى نحوها القوة التي نالتها القبيلة ، وأن يشحذ كذلك من تلك القوة وأن يسير بها نحو طريق أخرى فيتحول بذلك دون أن ترتد هذه القوة المكتسبة إلى القبيلة نفسها لم تكتسب القبائل البدوية قبل الاسلام قوة عظيمة ، ومع ذلك فقد كانت من التناحر والعداء بحيث يمزق بعضها بعضاً وذلك لنجردها من كل مثل ديني سام وكل غاية سياسية ، وكل تدفعها رغبة قاهرة في النشاط فتعم على مهاجة جاراتها قال تعالى : « واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالله بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا »

قضى النبي (صلعم) حياته في التوفيق بين هذه القبائل وفي أن يجعل منها عصبية تتضامن عناصرها فلم يمض الا القليل على وفاته حتى انقضت تلك القبائل على الشعوب المجاورة وشادت دولة شاحنة

ويوجد حينما اضطربت نار غزو أو نورة تنتهى بعزل أسرة وإحلال أخرى مكانها مبدأ ديني أو سياسى هو الذي أثار هذه الحركة . كانت استعادة قريش

للسُّلْطَةِ الْأَرْسْتُوْقَرَاطِيَّةِ سَبَبًا فِي نُشُوبِ حُرُوبِ أَهْلِيَّةِ رَفِعَتْ بَنِي اُمَّيَّةِ — وَهِيَ قَبْيَلَةٌ كَانَتْ تَتَمَكَّنُ قَبْلَ إِسْلَامِ بِسْلَطَانِ مُطْلَقٍ — إِلَى رَأْسِ الدُّولَةِ فِي الْقَرْنِ الْأَوَّلِ مِنَ الْهِجْرَةِ . وَكَانَتْ غَايَةُ الْحُرُوبِ الْأَهْلِيَّةِ إِلَى اِنْتِهَا بِاسْقَاطِ تَلْكَ الدُّولَةِ هِيَ أَنْ تَعُادُ إِلَى الْفَرْسِ سُلْطَانُهُمُ الَّتِي أَسْتَلَبُوهَا الْأَرَبُّ ، وَأَنْ يَعُادَ الْمَلِكُ إِلَى بَنِي هَاشِمٍ أَسْرَةِ النَّبِيِّ الَّتِي كَانَتْ تَنَافِسُ الْأَمْوَالِيْنَ مِنْذِ الْجَاهِلِيَّةِ . وَلَمْ يَكُنْ الدِّينُ عَامِلًا فِي نُشُوبِ هَذِهِ الْثُورَاتِ وَإِنَّمَا كَانَتْ أَسْبَابُهَا سِيَاسِيَّةً مُخْضَةً
وَلَيْسَ ذَلِكَ الْعَامِلُ الديِّنِيُّ وَالسِّيَاسِيُّ ضَرُورِيًّا لِدُفْعِ النَّاسِ إِلَى الْفِزُورِ وَلَكِنَّهُ يُؤَيِّدُهُمْ فِيمَا يَخْوضُونَهُ مِنَ الْمَارَكِ وَيُساعِدُهُمْ عَلَى السَّيرِ بِهَذِهِ الْمَارَكِ إِلَى أَحْسَنِ غَايَةٍ . وَيَلَاحِظُ إِبْنُ خَلْدُونَ أَنَّهُ تَوَجَّدُ عَلَاقَةٌ مُتَبَيِّنَةٌ بَيْنَ قُوَّةِ إِيَّانِ الرَّؤُسَاءِ وَاتِّبَاعِهِمْ مِنَ الْجَنْدِ ، وَبَيْنَ نَتَائِجِ مَشَارِيعِهِمْ . وَتَرَجُّعُ أَسْبَابِ مُعْظَمِ الْهَزَائِمِ الَّتِي أَصَابَتْ كَثِيرًا مِنَ الطَّاغُومِينَ إِمَّا إِلَى فَتْورِ فِي إِيَّانِ قَبَائِلِهِمْ أَوْ إِلَى زَوَالِ الْعَصَبِيَّةِ مِنْ صَفَوْفِ جَنْدِهِمْ إِنْ كَانُوا جَنْدًا مُرْتَزَقِينَ

— ٢ —

بِيدِ أَنْ كُلَّ مَا ذُكِرَ مِنْ شُرُوطِ النِّجَاحِ يَتَعَلَّقُ بِالْأَمَةِ الْفَالِبَةِ ، وَلَا يَكْفِي لَأَنْ يُوضَعَ تَأْسِيسُ الدُّولَةِ الْجَدِيدَةِ الَّتِي يَحْبُّ لِقِيَامِهَا تَوْفِيرُ شُرُوطَ أُخْرَى لَا تَنْتَوِفُ عَلَى الْقَبْيَلَةِ وَلَا تَعْنِي سُوَى الْأَمَةِ الْمَغْلُوبَةِ لَأَنَّ إِبْنَ خَلْدُونَ يَرِي أَنَّ الدُّولَةَ النَّاهِضَةَ لَا يَكُنْ مُطْلَقًا أَنْ تَقُومُ إِلَى اِقْنَاضِ دُولَةٍ أُخْرَى ذَاهِبَةً ، فَيُجِبُ أَذَّانَ تَكُونُ الدُّولَةُ الْذَاهِبَةُ قَابِلَةً لِلْفَهْرِ وَأَنْ يَعْتَوِرُهَا ضَعْفٌ هُوَ فِي الْوَاقِعِ أَمْرٌ مُحْتَوِمٌ يَصِيبُ بِالضَّرُورةِ كُلَّ دُولَةٍ . وَسُنْرَى مَا يَعِيزُ هَذَا الْضَّعْفِ فِيمَا بَعْدِ
وَيَرِي إِبْنُ خَلْدُونَ ، بَادِيٌّ بَدَءَ ، أَنَّهُ إِذَا كَانَتِ الدُّولَةُ الْمُعْتَدِيَّةُ عَلَيْهَا مُؤْلَفَةً مِنْ شُعُوبَ مُخْتَلِفَةٍ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْهَيْنِ تَأْسِيسُ دُولَةٍ جَدِيدَةٍ بِوَاسِطَةِ الْفَتْحِ . فَقَدْ فَتَحَ الْعَربُ الشَّامَ وَالْعَرَاقَ وَفَارَسَ وَمَصْرَ بِأَيْسَرِ مَا فَتَحُوا أَفْرِيقِيَّةُ الشَّمَالِيَّةُ الَّتِي تَسْكَنُهَا مِنْذُ أَقْدَمِ الْمَعْصُورِ قَبَائِلَ بِرْبِرِيَّةَ شَدِيدَةِ التَّبَايْنِ كَثِيرَةِ الْأَنْقَامَ إِلَى جَمَاعَاتِ

صغريرة ل بكل منها عصبية متينة . وقد جعل هذا اخضاعها أمراً شافقاً ، فقد صرف المسامون أكثر من قرن في توحيد هذه البلاد بصفة قاطعة ثم أن حكومة الخلفاء لم تظفر قط بأن تفرض عليها سلطة مطلقة .

وملاحظة ابن خلدون هذه صادقة جداً فان الرومان على ما بلغوا من الحذق في فن الحرب والاستعمار لبئوا في نضال دائم مع شعوب أفريقية الشمالية حيث كانت تضطرم نار الثورات بلا انقطاع . ولم يظفر الترك العثمانيون الذين استطاعوا أن يتغلبوا على قسم عظيم من ساحل البحر الابيض داخل البلاد الا بسلطة اسمية ، بل ان الفرنسيين أنفسهم قد عانوا ولا يزالون يعانون مشقات فادحة في مراكش في سبيل بسط حضارتهم عليها^(١) ولم يستطع الرومان ولا الاسلام أن يلطقا من أخلاق هذه القبائل أو أن يروضاها على الحياة المنظمة الشهوب المتدينة ، ولكن الحضارة الحديثة مع ما لديها من وسائل أقوى وأنفذ قد تصل الى تلك الغاية يوماً ما

ونانياً اذا كانت الدولة متينة الاسم فان الشعب الغالب يلاقى في سبيل اخضاعها اعقبات خطيرة ويجب أن يبذل جهوداً كبيرة ، وذلك لسببين : الاول أن الدولة المعتمد علىها يكون لديها قوات تستطيع حمايتها وليس من السهل اخضاع هذه القوات لاول وهلة فالعباسيون مثلما لم يستطيعوا فهر الامام وبين الا بعد صراع طويلاً ، وصرف الفاطميون نيفاً وخمسين سنة ليتغلبوا نهائياً على العباسيين في شمال أفريقيا ومصر . هنا وعلى فرض تطرق الضعف الى دولة ما فانها تكون قد جعلت انفسها فوق رعايتها نوعاً من السلطة المعنوية تحتم عليهم تأييدها والدفاع عنها ، وقد تكون هذه السلطة كافية لاعتراض المهاجرين بمقاومة خطيرة ، فمن

(١) ويعكينا ان نذكر بهذه المناسبة ما أصاب الاسبان في منطقة الريف من التكتبات المتواالية وأهراًم النادرة ، وما يشعر الفرنسيون به من حرج الموقف وخطورة المصاب في سبيل تأييدهم في المناطق الداخلية مما صرخ به الماريشال ايتو أخيراً وكان موضوعاً لمناقشات حادة في مجلس النواب الفرنسي (المغرب)

الواجب في تلك الحالة أن يقترب بتكرار الهجوم أسباب داخلية تنتهي حماً يبلغ
غاية في اسقاط الدولة

وليس تلك الملاحظة أقل صدقًا من الملاحظة السابقة ، وفي وسعنا أن نطبقها
على التاريخ الإسلامي بل على التاريخ الروماني . كم صرف البربر من الزمن في
فتح الدولة الرومانية ؟ كانت قبائلهم تطمح إلى ذلك الفتح منذ عصر أوغسطوس
وقد هزموهوا موراً ما ذكر في العصور الأولى من القوة ما تزود به عن نفسها
وما تهاجم به ، ولأن الروح الرومانية كانت بعيدة الانزلاق فـ من رعياها الدولة كلها
حتى أنهم كانوا يتطلعون جديعاً لتأييد قضيتها ، وقد فازوا طويلاً بمحاميتها بالرغم
من الضيوف الواضح الذي دهم القياصرة وجيوشهم . وإذا كانت قد خضعت في
النهاية فذلك لأن عملاً بطيئاً اختمر في أذهان رعياها الذين هموا منها بالتدريج
ما كانت تتبعه في معاملتهم من الجور فتبنوا قضية زهدوا في الدفاع عنها . ولنفس
السبب استطاع المسلمون أن يقاوموا الصليبيين بالرغم مما دهشهم من ويلات الحروب
الأهلية . ولكن غدت بعمر الزمن كل مقاومة مستحيلة واستطاع التتار بسهولة أن
يهدموا سلطة الخلفاء وأن يستولوا على معظم دولتهم

يقول ابن خلدون أيضاً أنه مادامت عاصمة الدولة تسقط فإن الدولة تقوم بدفع
يتناسب دائماً مالديها من القوة فإذا سقطت العاصمة تمت المهزيمة . فالدولة العباسية
مثلاً احتملت بالسلطة عدة قرون بالرغم مما أصابها من غزوات عديدة حتى
سقطت ببغداد في أيدي التتار في القرن السابع (المجري) وانبعثت آثار الخلافة
من تلك الساعة . وعلى هذا النحو أيضاً استمرت الحروب بلا انقطاع مدى ثانية قرون
بين المسلمين وقبائل القسطنطينية لأن عاصمة الدولة البيزنطية كانت تقاوم
دائماً في حين أن فارس بأسيرها سقطت في أيدي العرب منذ استسلامهم على
المدائن (عاصمة الفرس)

والواقع أنه في العصور القديمة والمتوسطة كانت العاصمة حقيقة مركز حياة

الدولة بأسرها . ويعبر ابن خلدون عن ذلك بما ياتي « فان المركز (مركز الدولة) كالقلب الذى تنبت منه الروح . فإذا غالب وملك انهزمت جميع الاطراف »^(١) على أن تلك الملاحظة ليست عامة بقدر ما يرى ابن خلدون فان الشعور الوطنى اذا كان قوياً في دولة ما لا يقضى عليها سقوط العاصمة^(٢) وان كان ضعيفاً ، ويعود الشعب العيدى عليه آجلاً أو عجلأ إلى انتهاز الفرصة واستعادة المدينة المفتوحة ، فنحن نعرف أن سقوط القدس بطنية بين أيدي الصليبيين اللاتينيين لم يمنع الامم البيزنطية من أن تدافع وتناضل حتى استعادت عاصمتها . على أن تلك الملاحظة يكاد لا يمكن تطبيقها اليوم ، فليس صحيحاً أن العاصمة تبُث الحياة في مختلف أنحاء الدولة بل قد يمكن القول بأن الحياة تنسرب إلى العاصمة من هذه الأنهاء وأن فيها تجتمع وتندمج كل قوى الأقاليم ، ولم يبق لعاصمة الحديدة من أهميتها الذهابية سوى ضرب من الرأسة أو التفوق المعنوي ، وهو يؤثر بلا شك في حياة الدولة الاجتماعية ، ولكن وجود الدولة السياسي لم يعد يتوقف بعد على العاصمة وحدها

— ٣ —

متى ذالت القبيلة كل العقبات وشادت قومها يمكن أن نعتبر أن دورها العملى في مصير الدولة قد انتهى . لا تتفق الحركة الاجتماعية بل هي مستمرة دائمة . ولكن ليس للقبيلة متى تحولت إلى دولة إلا أن تذعن لنـاكـ الحـرـكـةـ بطـارـيقـ ماـ . فهـىـ إـلـىـ ذـالـكـ الـحـلـينـ قدـ اـرـفـعـتـ بـالـتـدـريـجـ حتـىـ وـصـلـتـ إـلـىـ ذـرـوـةـ بـطـارـيقـ ماـ سـهـبـطـ بـعـدـ شـيـئـاًـ فـشـيـئـاًـ وـذـالـكـ بـلـارـىـبـ لـاـسـبـابـ الدـاخـلـيـةـ الـتـىـ رـفـعـتـاـلـىـ الـمـلـكـ ، بـيـدـ أـنـهـ لـاـ يـحـبـ عـنـدـئـىـ أـنـ بـحـثـ عـنـ الـاسـبـابـ الـجـوـهـرـيـةـ هـذـاـ الـانـخـطـاطـ فـالـقـبـيـلـةـ وـحـدـهـاـ بـلـ فـالـقـبـيـلـةـ وـفـيـ الـعـلـاقـاتـ الـتـىـ قـامـتـ بـيـنـهـاـ وـبـيـنـ الـأـمـمـ الـتـىـ غـلـبـتـهـاـ فـيـ مـبـدـأـ هـذـهـ الـحـيـاةـ الـجـدـيـدةـ تـشـتـدـ الـعـصـبـيـةـ دـائـماـ وـتـصـبـحـ حـكـوـمـةـ الـقـبـيـلـةـ

(١) المقدمة من ١٣٥ (٢) المقدمة من ٢٥٠ وما بعدها

البدوية ارستوغرافية بشكل ما فلا يتمنى للرئيس أن يستغنى عن مؤازرة أشهر أعضاء القبيلة، ويشاطره هؤلاء السلطة في مبدأ الملك، ولكن السلطة تجتمع في يد الرئيس شيئاً فشيئاً وتدفعه عزة نفسه إلى أن ينفرد بها وحده، فيدعوه ذلك إلى التنافس بينه وبين الحزب الذي كان موالي له وتنتمي تلك الخصومة دائماً بانتصار الاوتوقراطية (سلطة الفرد) وخضوع الأئل عضدوا الملك

تلك هي النظرية التي توسيع فيها كثير من المؤرخين الحديثين ولا سيما فوستل دي كولاجن. في بهذه نهضة كل مدينة توجد ارستوغرافية تحكم، ثم يأشب بعد ذلك صراع بين تلك الارستوغرافية وأقوى زعيم، ولكن دائرة تجارب ابن خلدون محدودة جداً فهو لم يستخدم الا تاريخ المشرق وبالخصوص تاريخ المسلمين، وفيهما كانت الاوتوقراطية ظاهرة دائماً، في حين أن الارستوغرافية المهزومة قد فقدت قوتها فقداناً تماماً، واحتسب ساعد الاستبداد حتى وصل إلى أعلى ذروة، ثم انهارت صروحه بعدها. أما في الغرب فقد حدث ما ينافق ذلك ففي المدن اليونانية واللاتينية التي نعرف تاريخها جيداً كان النصر حليف الارستوغرافية، ثم غدت عرضة للتغييرات كانت موضوعاً لمباحث أفلاطون وأرساطو. على أنه إذا كان هذا شأن المدن الصغيرة أفلام ينغلب الحكم المطلق نهائياً على الارستوغرافية الرومانية بتأسيس الامبراطورية؟ لم يعرف ابن خلدون فقط شيئاً عن تلك المدن الصغيرة ذات التغييرات الخاصة والتي لاحظ فوستل دي كولاجن أنها تمثل حادثاً اجتماعياً خاصاً بالشعوبين اليوناني واللاتيني

ومن الممكن بنوع ما أن نطبق نظرية ابن خلدون على الملك الوربية في القرون الوسطى، اذ هي ليست في الحقيقة الا ظاهرة انتقام الارستوغرافية على الاشراف تقدماً بذلك في الواقع لنيله جهداً أشقاً بكثير مما بدلته في المشرق وذلك بسبب اختلاف قوى الاحزاب التي كانت تعمل في الحالتين على أن تلك النظرية ليست عامة بحيث يمكن أن يجعل منها قانوناً للمجتمع

ويحمل ظفر الاوتوقراطية معه أول جرثومة للاضمحلال النهائي ، فلهاوية التي تفرق بين الملك المستبد وبين الحزب الارستوغرطي تضطره أن يتتجىء إلى قوة أخرى تستطيع في الوقت نفسه أن تخمن الدولة من هجمات الاعداء وان تcumع الثورات الداخلية . وليست هذه القوة هي التي تكونها رابطة الدم بل هي قوة الجندي المرتزقة الذين هم في الغالب موالي الطاغية ومعقوه . وهؤلاء تقصهم الثقة بالنفس التي استطاعت القبيلة أن تصل بها إلى ذلك العاور فلا ينبعرون الملك إلا اغتناماً لعطائه والتماساً للسلطة والبذخ ، ويضطر الملك أن يصدق عليهم الاموال فيؤدي ذلك إلى ازدياد الضرائب زيادة مطردة

و فوق ذلك بليل الملك وأسرته بطبيعة الامر إلى أن ينددوا نتفش الحياة البدوية شيئاً فشيئاً ، وان يتبعوا نوعاً آخر من الحياة يغلب فيه عنصر الترف واللذ ، وينودي ذلك الترف إلى اضمام الدولة أضماماً مزدوجاً فهو يثير اعصاب القابضين على أزمتها أي الملك وبطانته ، ويعودهم الفتور والتراخي ، ويقتضي أيضاً زيادة النفقات زيادة كبيرة فيؤدي ذلك إلى زيادة الضرائب

ثلاثة أسباب اذاً تؤدي إلى ضعف الدولة : ضعف الحزب الارستوغرطي ، ومطالبات الجندي الأجانب (وهو نتيجة لسبب الأول) ثم الانفاس في الترف

منذ تولت أسرة بنى العباس الملك بدأت مصارعة الحزب الذي رفعها إليه وهم الفرس فلم يدخل المنصور ثانية خلفاً لهم وسعاً في التخلص من زعماء أمره وزعماء الحزب الفارسي . فاستدعى أبو مسلم الشهير الذي يرجع الفضل إليه في تأسيس تلك الدولة إلى قصره بطريق الحيلة واغتييل هنالك . وتاريخ المنصور مشحون بنضاله لمعه العباسى عبد الله بن علی وأبناء أعمامه الملوين ، وقد ظفر بالخلاص منهم جميعاً غير أنه لم يستطع أن يخضع الحزب الفارسي تماماً فاستمر الصراع مع هذا الحزب حتى انتهى بانتصار الخليفة المعتصم . بيد أن ذلك

النصر لم يكن في مصلحة الخلفاء اذ اضطروا الى الاستنجاد بالترك موالي المعتصم
فاضع أولئك الترك سلطة الخلفاء بجهلهم وبغضهم الاعنى للاسلام، وحرصهم على
المال والسلطة

ذلك التاريخ هو أحد الأمثلة التي ضربها ابن خلدون تأييداً لرأيه . وهو
برهان صادق ، وكذلك شأن البراهين الأخرى التي يستقيها دائماً من التاريخ
الاسلامي . ولو عرف تفاصيل التاريخ الروماني في عهد الامبراطورية لا تخدع منها
برهاناً رأيه ايضاً . على اننا نكرر ونلاحظ هنا ان ذلك الرأى ليس صحيحاً دائماً
في كل الاحوال ، وأنه يشرح تاريخ المالك المستبدة في الشرق وتاريخ الامبراطورية
الرومانيّة التي صارت في النهاية نوعاً من الملكية الشرقيّة ولكن لا علاقة له بملك
الغربيّة في العصور الحديثة

— ٤ —

يرتب ابن خلدون على تلك الاسباب ثلاثة لاضمحلال الدولة بعض القواعد
العامة التي يمكن منها أن نشرح سقوط دولة من الدول

(١) توجد علاقة بين حجم الدولة وقوة الحزب الذي أنشأها . فإذا دفع
الطعم ذلك الحزب أن يدفع الغزو الى ما بعد الحد الذي يستطيعه ، أو إذا ضعف
هذا الحزب بسبب الترف والخروب الداخلية ، فإنه يصبح عجزاً عن حماية الأقليم
المحتل وعندها يميل حكام الولايات الفاصلة الى أن يعلنوا استقلالهم . يغفلون
ذلك اضراراً بالحكومة المركزية ، وهذه تزعجها الخروب الاهليّة أو يعوقها بعد
المسافة بينها وبين الخارجين فلا تستطيع قمع الثورة بتسهلاً أو دون مشقة فادحة .
ويحدث أحياناً ان الاستوقاطية اذا اضطهدت في العاصمة تفر الى أقصى اطراف
الدولة حيث توسر ممالك تستطيع مناهضة العاصمة القديمة

هذا يمكن أن يوضح انحدار الدولة العربية فقد كانت شاسعة الاطراف
بحيث لم يك في وسع الاسرة الحاكمة من بنى العباس أن تخضعها لسلطتها . وهذا

هو السبب في انه منذ نشأتها فر بنو أمية بعد هزيمتهم في المشرق الى اسبانيا وهناك اسسوا دولة لبنت تناهض دولة الخلفاء . فلما قصر سلطانهم عن أن يتناول الحدود الشرقية استولت الاسرة السامانية على ما وراء النهر (التركمان) وكل ازداد ضعف حكومة بغداد بسبب الترف وطالب الجندي استقل حكم الولايات بولائهم حتى لم يبق للخلفاء في نهاية القرن الرابع الامامي بغداد وضواحيها (٢) توجد دائماً علاقة بين غنى الحكومة ورخاء الشعب لأن غنى الحكومة منشؤه دخلها ، والدخل مختلف باختلاف مصادر الشعب ، ومادامت الضرائب مخففة تفرض بالعدل فأن الشعب يجد لذة في العمل فتزداد الثروة الاهلية وبذا يزداد دخل الحكومة

ولكن لما كان تسرب الترف الى البلاط والامارة الحاكمة والجيش أمراً خطراً فان ازدياد الدخل لن ينتج سوى زيادة النفقات . عندئذ تشتد الحاجة الى المال شيئاً فشيئاً ، ولتحقيقها تفرض الحكومة ضرائب جديدة . ويلاحظ ابن خلدون ان للضرائب عند المسلمين جداً لا يمكن تعديه شرعاً . الواقع أن القرآن والسنة يحددان نسبة الضرائب على الثروة النقدية والأملاك العقارية وغيرها مما يمكن فرض الضرائب عليه ، فليس للحكومة اذا أن تحدد رقم الضريبة ، وكل بدعة يتبعها في ذلك تعتبر ظلماً . ويصر الشعب على الاساءة ما استطاع أن يحتمل ازدياد النفقات ، ولكن الحاجة الى المال تشتد بلا انقطاع ، وتزداد الضرائب زيادة مستمرة ، فينهى الامر اما الى أن يثور الشعب أو يقوم بهمله كارها ، فيترك زراعة الارض ومزاولة التجارة ويكون الملك بالضرورة أول من يشقى بهذه الحالة فإذا فرض ضرائب جديدة ازدادت الحالة سوءاً ، ولا ينقذه أن يلزم الاقتصاد أو ان يأخذ به أسرته وجيشه لان بذلك يعرض نفسه لاحتقار رعيته ، فضلاً عن انهم يشقون بذلك التغيير . الواقع ان الترف متى دخل دولة من الدول فإنه يصبح لازماً لهيبة الملك وهيبة الحكومة ولثروة العامة . والاقتصاد في تلك الحالة يلحق ضرراً بالتجارة

يلتجيء الملك اذاً الى وسائل اخرى فیناجر حساب نفسه . ويقول ابن خلدون انه من الخطر ألا ينجح . ويشعر التجار بأنهم ليسوا أهلاً لمنافسة الحكومة لأنهم لا يملكون سلطانها ولا أموالها فينجزون أمام الملك فيؤدي ذلك الى اخراط العام والى نقص جديد في الدخل . هذا فضلاً عن أن الاستثناء العام يغير الرعية على الملك وهذه الملاحظات شرح صادق واضح جداً لتاريخ معظم الدول الإسلامية . ويتفق ابن خلدون في تلك النقطة الأخيرة أيضاً مع مونتسكيو : «رأى توفيلسفينة شحنت ببضائع مملوكة لزوجته تيودورا فأمر بحرارتها قائلاً لها : أني ملك وأنت تجعلين مني ربانا لسفينة . كيف يكسب القراء قوتهم اذا نحن نافسناهم في حرقهم ؟» وقد كان في استطاعته أن يزيد «من يستطيع ردنا اذا احتكرنا المشاريع ؟ من يفرض علينا القيام بهذه ادانا ؟ ان تلك التجارة التي نزاولها يطمح رجال الخاشية الى مزاواتها وسيكونون أكثر منا جشعاً وتعسفاً . والشعب وائق بعدلنا وليس وائقاً بذروتنا وكل ضرائب تسبب بؤسه أدلة قاطعة على بؤسنا »^(١) فلا يبقى أمام الملك عندئذ الا وسيلة جائرة هي أن يصدر أملاك موظفي الحكومة والاغنياء فيضيف بذلك الى شقائه سخط الشعب دون أن يفلت بدره الشر ، وهكذا يعرض نفسه الى أن يصبح فريسة للثورات أو لأول عدو يهاجمه

ويوضح لنا الفصل الذي تكلم فيه ابن خلدون عن «صادرة الاملاك» الى أي حد كانت أخلاق ملوك الشرق فاسدة منحلة . كان كثير من الاغنياء والموظفين أو الخواص يخشون صادرة أملاكهم فيحاولون ابقاء ذلك بالmigration . ولكن ابن خلدون ينصحهم وبشدة في النصح ألا يفعلوا ، لأن عين الامير ساهرة دائماً على رعياته وخصوصاً على الاغنياء الذين يطمع في ثروتهم فلا تفوته بادرة تنذر بالرحيل ، ثم هو يستبق مشاريع رعياته فيأمر في الحال بصادرة

(١) مونتسكيو — «روح القوانين» Esprit des Lois — الكتاب الخامس عشر — الفصل التاسع عشر

ما يملكون . ولا تموّهه في ذلك المعاذير الشرعية فن بين حاشيته دائماً فقهاء يتسلقونه باختلاق هذه المعاذير . فإذا ظفر الاغنياء باقاذ نروتهم بالغرار فانهم يصبحون فريسة لجشع الملك الذي ينزلون بأرضه ، ويضرب ابن خلدون لذلك مثلين في منتهى الغرابة : الاول أن قاضياً في جبله نار على سلطان طرابلس وهرب إلى بغداد فقدم وزير السلطان لزيارته واذ علم أنه غنى سارع إلى استلام جميع نروته بطريق الاقتراض والسرقة معاً ، والثاني أن سلطاناً من بنى حفص (وهو أبو يحيى ذكري بن احمد الاحياني تاسع أو عاشر ملوك بنى حفص بافريقيا) خاف تقوض ملكه فقادر بلاده إلى مصر بعد أن حمل كل أموال الحكومة وباع كل الابنية العامة حتى المكاتب فاكرم ملك مصر وفادته ولم يزل يستخلص أمواله بالتعريض شيئاً فشيئاً إلى أن حصل عليهما ولم يبق للامير الحفصى معاش الا في جرائمه التي فرضتها له الحكومة المصرية ^(١)

ويذكر لنا ابن خلدون أن جور ملوك تلك العصور كان بالغاً منتهى الشدة حتى أن الانسان ليسavel كيف استطاعت مدن المشرق الـكـبـيرـةـ أن تصبر على كل هذه المظالم وأن تنتهي الخراب المطلق . يقدم ابن خلدون ذلك الاعتراض ثم يحاول أن يحذّر عنهـ بـتـفـرـيرـ قـاعـدـةـ عـامـةـ فيـقـوـلـ : « ولا تنظر في ذلك إلى أن الاعتداء قد يوجد بالأمسار العظيمة من الدول التي بها ولم يقع فيها خراب . وأعلم أن ذلك إنما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل مصر فإذا كان مصر كبيرةً وعمراًها كثيرةً وأحواله متعددة بما لا ينحصر كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسير لأن النقص إنما يقع بالتدرج فإذا خفي بكثرة الأحوال واتساع الاعمال في مصر لم يظهر أثره إلا بعد حين » ^(٢)

(٣) توجد دائماً علاقة بين الحكومة وعددها وبين كثرة السكان . ففي

(١) المقدمة ص ٢٣٨

(٢) المقدمة ص ٢٤٠

ظل حكومة تهضد التجارة والزراعة ولا تجبر دعيمها من نمار أعمالهم بالسخرة
وفرض الضرائب الفادحة يعيش الشعب عيشة الدعة والرخاء وتكثر المواريد
وتزدهم المدن والقرى بازدياد السكان وكذلك بنزوح الاجانب الذين يجذبهم
إليها رغبة التمتع برغد العيش

ولكن الازمة المالية تحمل في الوقت ذاته فتباً الحكومة في تغيير سيرتها ،
ولما كان اضمحلال الاسرة الحاكمة واحتلال الحكومة دائماً أسرع من نفس
السكان فإنه حينما يدرك الانحطاط دولة ما تحدث على قول ابن خلدون مجاعات
ووفيات تنزل بالناس خجلاً فتسبب نكبات فادحة . ويکف المزارعون والتجار
والعمال الذين تعودوا حياة الرغد عن العمل مقيّدة بهم ارتفاع الضرائب الى
نسبة فاحشة فيحرمون أنفسهم أو يقتلون بأغذية ضئيلة ضارة بالصحة وينتهي ذلك
الموت جوعاً ولو باه

وقد قرر ابن خلدون هذه القاعدة بالاستناد الى حالة الشرق وبالخصوص حالة
المدن الكبيرة فإنه منذ القرن الرابع لم تسلم بغداد ولا القاهرة من حين الى آخر
من أن تدهمها وتعصف بها الوباء والمجاعات . وقد أصاب مصر في القرن الخامس
قطط هائل استطال أمده حتى أن الخليفة المستنصر حاول — وربما لأول مرة —
أن يحالف قيسار القسطنطينية على خليفة بغداد بشرط أن يرسل القيسار الأقوات
إلى مصر . ولا نستطيع ، دون تلميـق ، أن نقرأ كتاباً كتبه سائح بغدادي زار
مصر في نهاية القرن السادس وقد ضمـعها جور الولاة وما اضطررتـها إليه الحروب
الصلـبية من المغارـم الفادحة . ويقصـ هذا الكـاتـب (وهو عبد اللـطـيف البـغـدادـي)
— مع الحزن العميق — أموراً هائلة منها أنه رأى مـراـراً إـنـاسـاً يـعـاقـبـهـمـ الحـاـكـمـ لـهـارـدـهـمـ
الصـبـيـةـ وـالـضـعـفـاءـ بـقـصـدـ أـكـلـ لـحـومـهـمـ

(٤) لمظمة الآثار ونخامة الملك علاقة بثروة الحكومة وقوتها من جهة
وبيـرـجـةـ حـضـارـتـهاـ منـ جـهـةـ أـخـرىـ . وهـنـهـ قـاعـدـةـ منـطـقـيـةـ مـحـضـةـ يـشـرـحـهاـ ابنـ خـلـدونـ

ليمكن أن نعيين مبلغ حضارة ملك وثروته بواسطة الآثار التي تركها والقصص التي تروى عنه . فإذا دامت الدولة لم تعدل عن خشونة الحياة البدوية فانها لا تستطيع أن تشهد الصرح الضخمة وأن تقيم الحفلات الباهرة وأن تمنح الاهبات الفخمة وهي لا تستطيع أن تفعل ذلك اذا ادركتها الاضمحلال . فلا ينسني لها اذاً أن تنافس جاراتها من الدول في تشييد الآثار والظهور بظهور الابهة والبذخ الا اذا كانت في عنفوان قوتها ممتدة بكل مصادرها وكامل عظمتها . تفعل ذلك وهو ليس الا نتيجة طبيعية لرغدها لكي تبهر الشعب ولتسمو هيئتها . ويصل الحكم منهى الفخامة بالاخص حينما تنغلب الاوتوقراطية على الارستوغرافية

لم يشد الامويون من الآثار مثل ما شاده العباسيون . وقد لا تتعدي آثارهم ثلاثة مساجد في دمشق والمدينة وبيت المقدس وبضعة قصور في الشام . وقد كان خلفاؤهم يرغبون عن سكنى المدن لأنهم ابغوا دائماً بدواً يعيشون في خشونه وتقشف . ولم تتعذر هباتهم الابل ومقادير من النقد . ويروى أن الحجاج حاكم العراق في عهد بنى أمية أراد أن يوم وليمة فطلب من أحد الفرس أن يصف له ما يتبع في بلاده عادة في اقامة الحفلات الكبيرة ، فلما وصف له الفارسي ما يقترب بذلك من البذخ والفخامة بهر الحجاج وأمر بأن تتحر الابل لنظام الوليمة طبقاً لرسوم العرب البسيطة

وعلى النقيض من ذلك كان العباسيون في بغداد والفارطميون في القاهرة .
نعرف كثيراً عن البذخ الذي أدخله الخلفاء إلى قصورهم والمعالم التي اسبغوها على عواصمهم فلا حاجة بنا أن نطف على ما يقصه ابن خلدون من ذلك . ونلاحظ فقط أن هذه القاعدة ليست أقل صدقـاً من سابقاتها وإنما تطبق على الدول الإسلامية وغير الإسلامية . نعرف الكلمة الروائية التي قالها أو غسطوس « وجدت مدينة من الأجر وسأترك مدينة من الرخام ». أثبتت أثينا آثارها البدوية في القرن الخامس فإذا اعترض بها كانت تتمتع عندئذ بالحكم الديموقراطي اجبنا بأن

الديمقراطية اليونانية القديمة لم تستطع ان ت العمل فقط دون نفوذ رجل ممتاز يتولى ادارة شؤونها بطريق ما . ولم يتم المؤرخون عبئا ذلك العصر (القرن الخامس) بعصر بركايز

ويلح ابن خلدون في تحذير القارئ من ان يحمل على تكذيب الاخبار المتعلقة بین خلافاء وسلطانين المشرق وهباتهم الخارقة التي قد تشبه القصص الخيالية أحياناً ، ويقول أنه لا يجب فقط أن نحكم بقداحة هذه الهمبات لما نشاهده من أحوال عصرنا بل يجب أن نقدر ما كان عليه أولئك الملوك أنفسهم من العظمة والغنى . لما عاد الرحالة ابن بطوطة الى مراكش بعد رحلته الى الهند أخذ يروي أخباراً عجيبة لم يسمع قط بيتها حتى انه انهم باختلاف هذه الاخبار . قال ابن خلدون « وقد اذكرت أخبار ذلك الرجل وفراوشت وزير السلطان فارس ابن وردار في ذلك الشأن فقال لي ايها أن تستذكر مثل هذا من احوال الدول ف تكون كابن الوزير الناشيء في السجن ، وذلك أن وزيرا اعتقله سلطانه ومكث في السجن سنتين ربى فيها ابنه في ذلك الحبس فلما أدرك وعقل سأله عن اللحم الذي يغذى منه فقال له أبوه لهذا لحم الغنم فقال وما الغنم فيصفها له أبوه فيقول يا أبا تراها مثل الغار فيذكر عليه ويقول ابن الغنم من الغار وكذا في لحم الأبل والبقر اذ لم يعاين في محبسه من الحيوانات الا الغار فيحسبها كلها أبناء جنس الغار . وهذا كثيراً ما يعنرى الناس في الاخبار كما يعتريهم الوسواس في الزيادة عن قصد الاغراب »^(١)

ويزعم ابن خلدون أنه حق بعض هذه القصص بواسطة بعض قوائم للضرائب أحصيت في بغداد والقاهرة وكذلك في إفريقية الشمالية ، وأنه وجدوها تتفق مع الحقيقة تمام الاتفاق ، على أن الأرقام التي يذكرها تجعلنا نشك في أنه هو قد خدع وأنه اعتمد على بعض احصاءات زيفت بعد وظفتها رسمية

(١) المقدمة ص ١٥٢

(٥) يوجد دائماً تأثيراً متبادلاً بين الشعبين الغالب والمغلوب . والعامل في ذلك التأثير كما رأينا في فصل سابق هو الاقداء (التقليد) : تقضي طبيعة الأشياء أن يتشبه الشعب المغلوب بسادته وأن يعتقد كثيراً من عاداتهم . على أن الشعب الغالب من جانبه يقلد الشعب المغلوب أيضاً أذ يرى لديه من التقاليد والعادات ما هو أرق مما اعتاده . يحدث أيضاً أنه حينما تشاء دعائم دولة جديدة يدب في الأمة المغلوبة شبه إحياء وتجديد أذ يأخذ المغلوبون عن غالبيهم الأنشط والأقوى من العادات فيؤدي ذلك إلى تجديد الجهود تجديداً يسبغ على الدولة ذلك البهاء الذي يمتاز به عصر عظمتها

بيد أنه اذا كان تأثير الغالب في المغلوب بصفة عامة سلباً منشطاً فإن الأمر بالعكس فيما يتعلق بتأثير المغلوب في الغالب فإن التقاليد التي يعتقد بها الغالبون هي تلك التي أدت إلى فناء الدولة التي سبقتهم وهم يحملون بالضرورة أن يقتفيوا أنز عمليها الهادم فيؤدي بهم إلى نفس النتيجة عاجلاً أو آجلاً

وفي تلك الملاحظة كثيرة من الصدق ، ولكن ابن خلدون يبالغ في أهميتها فلم يثبت أن الغالب يدفع للمغلوب دائماً إلى عمل سليم محدد . وليس من المحقق أيضاً أن كل المؤثرات التي تنجي من جانب المغلوب سببية ضارة . نعم ان العرب قد بعنوا نوعاً من الحياة في العالم الآسيوي والأفريقي الذي كان قبلهم يرزخ تحت أنقال سلطة مستبدة شائنة ، وكذلك لم يتناق العرب الأوائل عن ذلك العالم الآسيي من المؤثرات ، ولم يختبر العرب حضارتهم واتوارونا معظمها عن الحضاراتين الفارسية والرومانية وعرفوها بواسطة الشعوب المغلوبة ، فما أعظم ما تكون طرافة ابن خلدون لو أنه لم يقنع بأن يلاحظ المؤثرات التي تحدث دائماً في مجتمعين يزجهما الفتن وقد رأى أهمية هذه المؤثرات في تاريخ الحضارة بل في تاريخ الأفكار !

(٦) متى فقد الحزب الارستوقراطي السلطة وحل محله جيش أجنبى في

الدفاع عن المملكة وعن الملك صارت الأسرة الملكية عرضة لاضطهاد الجندي حتى تنتهي بفقد السلطة بناها وتصبح آلته في يد زعيم الجيش . وليس لاوئل الجندي إلا جانب نفس العصبية ولا نفس المباديء التي تكون لملك ، فيبا هون بما يغدوه عليهم الملك من العطف والمنح مدفوعاً بمحاجته اليهم ويبداون بازدراء الرعية ثم يزدرؤن الأسرة الملكية وينتهون بازدراء الملك نفسه . وتزداد سلطتهم بمرور الزمن ويعتقدون شيئاً فشيئاً أنهم سادة الدولة الحقيقيون فيخضعون الملك لرادتهم ، فإذا خالفهم نحاصوا منه بالقتل أو الخلع ثم ولو الزعيم الذي يختارون ليقتلوه أو يخلعوه في فترة قصيرة . وعلى الجملة فإن الملك بسحق الارستوقراطية واستبدادها بجيش المرتزقة ب مجرد الدولة من عصبيتها ويقضى عليها بالوقوع بين بران الفوضى العسكرية

بهذا يمكن أن نفسر سقوط كل الدول الإسلامية التي حكمت في العراق والشام ومصر بل في أفريقيا مع استثناء الدولة الاموية . وربماً ممكن تطبيق هذه الملاحظة أيضاً على الدولة الرومانية اذا راعينا مع ذلك الظروف والظروف التي تفرق بين الدولتين ، فإن الفوضى العسكرية دبت الى العالم الروماني حينما اشتراك الجيوش في انتخاب الامبراطور الذي كان ينتخب من بين الضباط ، وكانت الجيوش عند المسلمين تشتراك في اختيار الخلفاء والملوك ولكنها كانت تحدى دائماً من أن تتحلَّ القاب الملكية ورسومها لأحد الزعماء العسكريين بل كانت تبقى السلطة الاسمية للأسرة الملكية . وكانت الخلافة تبث نوعاً من الهيبة الدينية تحفيها في الظاهر على الأقل من طمع الجندي . وهكذا تعاقبت الدول في بغداد ومصر دون أن تحرم الخلافة أسرة من الأسر . ولم يعرف الشرق الإسلامي في تسعة القرون الأولى للإسلام سوى ثلات أسر تولت الخلافة : الامويين في القرن الأول ثم العباسيين والفارطين بعدئذ

(٧) يستخرج ابن خلدون من الملاحظة السابقة القاعدة الآتية : وهي أن

المغلبيين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخالص بالملك بل يقعنون بالقبض
على زمام الحكم في الواقع^(١)

وقد نرى أن هذه القاعدة لا تطبق دائماً في التاريخ الإسلامي . وإذا كان
أوصياء الخلفاء القاصرین أو وزراؤهم لم يسمحوا لأنفسهم باتخال اللقب سادتهم
الدينية فليس ذلك لأنهم كانوا يخشون عصبية الأسرة الحاكمة لأنها فقدت تلك
العصبية منذ القرن الرابع ، ولكن لأنهم كانوا يحترمون الدين فقط . وقد كان
معظمهم حسن الإيان ، راسخ العقيدة . وكان أولئك الأوصياء والوزراء تزكى أو
فروساً في المشرق ، وبربرًا في مصر ، وكانت هذه الامم في ذلك الحين تعرف
بالأخص فضلاً عن تمسكها بالدين بوجه روحي قوى يضطرها ألا تتعرض للنقايد أى
تعرض . وإذا ذكرنا أن سواد المسلمين في ذلك العصر كانوا يعتبرون من الإيان
الاعتقاد بأن الخلافة حق خالص لقريش فهمنا كيف كان الأوصياء والوزراء
يتحججون دائماً عن اتخاذ سمة الخلافة

بيد أنه في جميع الاحوال التي كان يحكم فيها ملك زمني لا خليفة كان الطمع
يغلب أولئك الأوصياء والوزراء فلا يتحججون متى ستحت الفرصة عن اغتصاب
الملك . وفي تاريخ المائة يحصل وكذلك تاريخ غيرهم من الأسر أدلة كافية على
ذلك . فلما فقدت الخلافة بعد ذلك كل أهميتها الدينية في نظر العامة اجترأ سليم
سلطان الترك دون خشية ما أن يغتصب الخلافة العباسية في مصر وأن يتخد
لقب الخليفة

(٨) متى بدأ اضمحلال الدولة فلا يقفه شيء^(٢) ومهما اندعد الملك من
التحولات واجتهد في اصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغير ما أراد الله . قد يستطيع
أن يغير الظواهر وإن يجدد بهاء الدولة ولكن لن يكون ذلك الامدى لحظة لأن

(١) المقدمة ص ١٥٥

(٢) المقدمة ص ٢٤٥

الداء الذى يصيب الدولة قاتل . ويشبه ابن خلدون ذلك البهاء الكاذب باشعة المصباح الأخيرة التى توهض ومهضاً قوياً يعقبه الانطفاء على الفور^(١)
 ولا يقف ابن خلدون عند شرح الجبر التارىخى بتلك الصفة ودفعه الى الحد الأقصى — وهو ما لم يعرفه الى عهده أحد من المؤرخين وال فلاسفة المسلمين اذا استثنينا ابا العلاء — ، بل يزعم أنه يستطيع أن يعين عمر الدولة الطبيعي^(٢) وفي هذا يتعدى تماماً حدود الامكان العلمي ، وتقلب عليه عادته في التعجب السريع الذى يضعه الى جانب معاصريه ، ويحاول منهم أن يجد تأييد نظريته في نصوص القرآن والسنة

وهو يرى أن الدولة لا تعيش أكثر من ثلاثة أجيال ، وللهذه عمر محدود ، وأدوار حياتها تشبه أدوار الحياة البشرية من طفولة وفتوة وغيرهما . ولا يكتفى ابن خلدون بذلك بل يقرر أيضاً أن عمر الدولة مساواً لعمر الأفراد . وإذا كان الأطباء والمنجمون قرروا أن عمر الإنسان الطبيعي طبقاً لقوانين السماوية وتوازن العناصر الاربعة هو نحو مائة وعشرين سنة فإن عمر الدولة الطبيعي لا يهدو بذلك الرقم . ويقسم ابن خلدون ذلك العمر الى ثلاثة أدوار تساوى كل منها جيلاً . ولم لا يزيد الجيل عن أربعين سنة ؟ ذلك لأن القرآن ينص في احدى آياته على أن متوسط سن الإنسان هو أربعون سنة ، « حتى اذا بلغ أشدده وبلغ أربعين سنة » ولما كان الله قد عاقب بني اسرائيل باليه في الصحراء أربعين سنة حتى يخلق منهم جيلاً آخر فلا بد أن تكون هناك علاقة بين ذلك العدد وبين دور محدود من عمر الدولة

وقد أفضى التعليل الذى قرره ابن خلدون من أن حسب الامرة لا يتعدى أربعة أجيال به الى أن يستنتج أن سلطان الدولة يتقلص بعد ثلاثة أجيال ، فالأول

(١) المقدمة ص ٢٤٦

(٢) المقدمة ص ١٤٢

يغلب ويقيم داعم السلطة ، والثاني يرث رفة الاول ويففو اثره غير أنه لا ينبع من اعراض الاضمحلال النهائي ، والثالث تذكره هذه الاعراض وتعصف به ، وبه تغنى الدولة

ويسلم مؤلفنا بأن الدولة قد سقطت قبل بلوغ السن التي عينها أو بعدها . على أن ذلك ليس الا استثناء ذلك الى أنه توجد استثناءات بالنسبة للأفراد أيضاً فقد عاش نوع ألف عام

ويوجد كثير من الصدق فيما يقوله ابن خلدون عن أعمار الدول بالنسبة للتاريخ الاسلامي فان معظم الاسر الحاكمة في افريقيا وآسيا لم يطل حكمها عادة أكثر من قرن ، بل لم يصل اليه كثير منها ولكن منها من ظلت أكثر من قرنين . ويجب أن نعرف بأن رأى ابن خلدون هذا ليس الا تقريراً مجرداً الواقع ولا يكفي لأن نرتب عليه قانوناً علمياً

وكل هذه الملاحظات تكون بحثاً لذيناً جداً ولا تنقصها الطرافه بل ان كثيراً منها لا يتقييد بشرح التاريخ الاسلامي بل يتعداه ويجد مؤيداً لصدقه في التاريخ الروماني وفي تواریخ شعوب أخرى . وانه يدهشنا أن نرى ابن خلدون الذي عاش في عصر الخطاط يقرر أحكاماً هذاماً منها من الصحة ، بل انا اتسائل كيف استطاع أن يصل الى مثل هذه المباحث العميقه التي ليست أقل صدقاً اذا ما طبقت على المالك المستبدة من نظريات أرسطوف في تطبيقها على حكومات اليونان

ومع أن ابن خلدون يذكرنا بمكيافيلي في ملاحظته الدقيقة عن خلق ملوك المسلمين وسيرهم فإنه يجب أن نعرف أنه يتفوق عليه من وجهين تفوقاً كبيراً : فإن خلدون يبذل مكيافيلي في ملاحظته وله آراء أوسع وأعم لا زال كثير منها يحتفظ بقيمتها وصدقه ، وثانياً لا يقف ابن خلدون عند ارشاد الملوك الى فن الحكم أو عند تقرير حالة المجتمع . ولئن أسدى النصح – وهو نادر – فإنه يفعله عرضاً ، ولئن

قرر حالة عامة للمجتمع فذلك لكي يستفيد من تقريره ويستخدمه لغاية علمية
محضه وهامة جداً

وبَكَنْتُمَا أَنْ تَأْرِنَ بَدْوِنَ مِبَالَغَةِ إِنْ خَلْدُونَ بِكُورِنُوْ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ فَإِنَّا
لَا نَسْتَطِعُ أَنْ نَقْرَأُ الْقَسْمَيْنِ الثَّانِيِّ وَالثَّالِثِ مِنْ مَقْدِمَتِهِ دُونَ أَنْ تَبْيَنَ فِيهِمَا
مَشَبَهَاتٌ كَبِيرَةٌ جَدًا بَيْنَ الْفَιْلُوْسُوفِ الْعَرَبِيِّ فِي الْقَرْنِ الرَّابِعِ عَشَرِ وَالْبَحَانِيِّ الْفَرَنْسِيِّ
فِي الْقَرْنِ النَّاسِعِ عَشَرَ : فَنَلَّا يَقْرَرُ إِنْ خَلْدُونَ وَجُوبُ الْبَحْثِ عَنْ أَصْلِ كُلِّ نَظَامٍ
حُكْمِيٍّ فِي نَوْعِ حِيَاةِ الشَّعْبِ الَّذِي يَضُعُ أَسَاسَهُ وَيَقُولُ كُورِنُوْ : « إِنْ نَوْعَ الْحِيَاةِ
بَدُوِيًّا كَانَ أَوْ حَضْرِيًّا ، قَرْوَيًّا كَانَ أَوْ مَدْنِيًّا : هَذَا مَا يَبْيَزُهَا بِالْأَخْصِ (مُشِيرًا
إِلَى الْأَنْظَمَةِ السِّيَاسِيَّةِ) وَأَمَّا الْإِنْتَقَالُ مِنْ نَوْعٍ مِنَ الْحِيَاةِ إِلَى نَوْعٍ آخَرَ فَهُوَ أَنْفَذُ
سَبْبٍ لِمَا يَصِيبُهَا مِنَ التَّقْبِيلَاتِ »

وَإِذَا كَانَ الْأَسْتَاذُ بُوجَلِيَّهُ قَدْ لَاحَظَ بِحَقِّ فِي مَقَالَتِهِ : « عَلَاقَةُ التَّارِيخِ
وَالاجْتِمَاعِ فِي نَظَرِ كُورِنُوْ » (١) أَنَّ كُورِنُوْ قَدْ سَبَقَ زُوْمِرَمِيَّتَهُ فِي أَنَّهُ عَلَقَ أَهْمِيَّةَ
كَبِيرَةَ عَلَى تَحْوِلِ الْقَبْيلَةِ إِلَى حَالَةِ اجْتِمَاعِيَّةٍ فَإِنَّ لَنَا كُلُّ الْحَقِّ أَنْ نَلَاحِظَ أَنَّ إِنْ
خَلْدُونَ قَدْ سَبَقَ كُورِنُوْ إِلَى ذَلِكَ أَذْ شَرْحِ الْفَلَسْفِيِّ الَّذِي بَسَطَهُ كُورِنُوْ مِنْ أَنَّ
تَقْدِيمَ الدُّولَةِ يَؤْدِي حَتَّى إِلَى سَقْوَطِهَا يَطْابِقُ شَرْحَ إِنْ خَلْدُونَ كُلَّ الْمَطَابِقَةِ
وَالْيُكَّ ما قَالَهُ كُورِنُوْ : « أَنَّ الْأَغْرِقَ الْمُحْتَومَ فِي سُوءِ اسْتِعْدَادِ السُّلْطَةِ يَدْفَعُ
النَّاسَ إِلَى طَلَبِ الْحُرْيَةِ .. وَتَنْضَالُ الْأَرْسْتُوْقَرَاطِيَّةِ وَتَنْقَارِبُ حَقِّ تَنْسِيِّ خَدْمَاتِ
الْأَجْدَادِ فَلَا نَسْمَعُ بَعْدَ إِلَى بِرْذَائِلِ الْأَحْفَادِ أَوْ بِكَبِيرِ يَائِمَّهُ ، وَعِنْدَئِذِ تَهْلِكُ
الْأَرْسْتُوْقَرَاطِيَّةُ بِتَأْنِيرِ سُخْطِ الشَّعْبِ أَوْ اضْطَهَادِ حَاكِمٍ مُسْتَبْدٍ . يَؤْسِسُ الْأَبْطَالُ
دُولَةً فِيهِيَّ خَلْفَاؤُهُمُ الَّذِينَ أَفْسَدُهُمُ الْمَلْقُ وَانْفَعُوهُمُ فِي الْمَلَذَاتِ الَّتِي يَحْمِلُهَا الْبَذْخُ
وَالسَّطَّانُ أَسْبَابُ الْأَنْهَاطَ وَالْخَرَابِ ، وَلَا يَنْجُو الشَّعْبُ كَمَا لَا يَنْجُو الرُّؤُسَاءُ مِنْ
ذَلِكَ الْفَضَاءِ الْمُحْتَومِ . يَحْرُزُونَ النَّصْرَ بِشَجَاعَتِهِمْ وَتَقْشِفُوهُمْ نَمْ تَدْفعُ بِهِمْ نَتَائِجُ هَذَا

(١) مجلَّةُ مَا وَرَاءَ الطَّبِيعَةِ وَالْأَخْلَاقِ عَدْدُ مَايُوْ سَنَةِ ١٩٠٥

النصر الى الترف والفتور ، وتصبح القوة التي تسمو حينما تدعو الحاجة الى توحيد الجهود على عدو مشترك ، بفعل تلك الانتصارات ذاتها وتأثير الكبار ياه التي تفتقى اليها هي ذلك العدو المشترك الذى تجتمع حوله كل الجهود ، ويحل الفتور مكان الحماسة التي تخوض بها أمة من الامم غمار المشروعات الممكنة ، وتسسلم لظروف جديدة تصير معها تلك المشروعات خيالية وهمية ، وت تكون دول كبيرة بأن تتبع الواحدة منها بعد الاخرى ما حولها من الدول الصغيرة ، فاذا تم ذلك اعتداء ابتدأ عامل جديد يعمل في وجهة مناقضة : ذلك أن الاستثناء من المركزية يفسو ، ويعقب مصائب الحروب الصغيرة المستمرة المتتجدة وابل من السخط الناجم عن تعسف واستبداد في الحكم أو جور في الضرائب ، وتهبط نافذة الوطنية والروح الحربية ، وتقصري يد الرئيس عن رد الاعتداءات الخارجية وقمع الثورات الداخلية ، وتتفصل كتل كبيرة تتحلل شيئاً فشيئاً حتى يصل الانقسام الى نهايته ، ثم يعقب ذلك دور تكون جديداً »^(١)

وليس كورنو أو ابن خلدون أول من شرح تطورات الدولة ونهايتها فقد حاول ذلك أفلاطون وأرسطو في القرن الأول للفكر البشري . ولكننا نلاحظ مرة أخرى أنه لم يكن نه لافلاطون وأرسطو عن المجتمع البشري آراء لها من بعد الاتر واتساع التعميم والصفة العالمية مالآراء ابن خلدون

(١) كورنو — II Traité.

الفصل السابع

الخلافة

(١) أشكال الحكومة (٢) الحكومة الدينية : الخلافة (٣) شروط
الخلافة (٤) وجود خليفتين في وقت واحد (٥) تحول الخلافة
إلى الملك (٦) ولادة العهد (٧) مناصب الدولة

كان قسم المقدمة الذي يبحث في الخلافة ومهامها وفي الملك ورسومه في
مبدأ القرن التاسع عشر موضوع اهتمام شديد من المستشرقين الذين يدرسون
تاريخ الانظمة الاسلامية . وربما كان مؤلف ابن خلدون هو الوحيد الذي تناول
شرح هذه الانظمة بطريقة مimbبة واضحة منظمة ولا سيما اذا قورنت بما كتبه
المؤرخون الآخرون . أما اليوم فلم تبق لذلك القسم تلك الأهمية التاريخية لأن
المتابرة في أوروبا ومصر على نشر كثير من المصادر التاريخية قلل من شأن المقدمة
من تلك الوجهة ، ولدينا الآن معظم المصادر التي رجع إليها ابن خلدون . على أن
ظهور دائرة المعارف التاريخية (صبح الاعشى) للفشندي (المتوفى سنة ١٤١٨م)
التي نشرتها دار الكتب المصرية قد أمد الباحثين بمادة تفوق في غزارةها ودققتها
مادة ابن خلدون ، فالطراوة هنا من الوجهة التاريخية تتفص فيلسوفنا بتاتاً إذ أنه
نقل قسماً كبيراً من معلوماته عن الماوردي (١)

ييد أنه إذا لم تبق كبير أهمية لثلاث الفصول باعتبارها مصدراً لناريخ الانظمة

(١) من كتاب الاحكام السلطانية

فاتها تحفظ بكل مقتضياتها بالنسبة اليانا نحن الذين يدرسون بالأخص آراء المؤلف .
كان ابن خلدون أول مسلم استطاع أن يقرر آراء شخصية نزيره ، آراء مدينة
— ان صع التعبير — في مسألة كانت تعتبر الى عهده دينية محضة . وفي الحق أنه
يلجأ الى كل الحيل الممكنة لينفي تأثير الفقهاء ، ولكن متى فهمنا طريقة في التفكير
سهل علينا أن نتبين أن ما كتبه عن الخلافة هو تطبيق لمذهب الاجماع علىها

— ١ —

قد رأينا أن الحكومة ظاهرة طبيعية المجتمع ، وتحتاج قوتها بطبيعة الامر شيئاً
شيئاً في رئيس واحد يصبح مستبداً ، وهذا في رأي ابن خلدون هو أول شكل
للحكومة ويسميه (الحكومة الطبيعية) . وخاصتها هي أنها نزرة العواطف والغرائز
الإنسانية ، ولم تشرك في تكوينها فلسفة بشرية ولا حكمة أهلية ، ولكن نفس
العواطف التي دفعت قوى المجتمع الى أن تتمثل في رجل واحد تدفع أفراد هذا
المجتمع الى أن يشروا بالطاغية ، أولاً لأن الشعب كله يريد التخلص من نيره ،
وثانياً لا توجد بين رعاياه أفراد يستطيعون منافسته
فيضطر الملوك أخيراً أن يتبع نظاماً يقرره فلاسفة دولته وعظامها أو نظاماً
يوجى به الله بواسطة الانبياء ، أو أن يقسم بالخضوع لذاك النظام فتصبح الحكومة
دستورية عقلية ، مدنية أو دينية حسب الظروف

وهنا نلاحظ تأثير المجتمع الشرقي في ابن خلدون فهو المجتمع الوحيد الذي
عرفه . لم يتم خوض ذلك المجتمع عن مثل ما تم خوضه عنه المجتمعات اليونانية
واللاتينية منحركات الديموقراطية التي كانت تغير الحكومة القائمة بطريقة
تختلف كثيراً عما فكر فيه ابن خلدون . وذلك هو السبب في أن مؤلفنا لا يعرف
الحكومة الجمهورية ديموقراطية كانت أو ارستوغرافية ، الاهم الا اذا استثنينا شكل
حكومة أقيمت في هدة فرص في مدن مختلفة من أفريقيا واسبابها يعتبرها

ابن خلدون حكومة احتياطية أو نوعاً من الحكم المؤقت . تنشأ هذه الحكومة في مدينة تقلصت عنها سلطة الدولة لضعف الحكومة المركزية ضعفاً شديداً ، ففي مثل هذه الحالة يتغاضم رؤساء أكبر اسرات في المدينة ليذروا شؤونها ، فهى حكومة أرستوغراتية . بيد أنها لا تثبت طويلاً لأن مهمتها الحقيقة هي أن تختفظ بالمدينة حتى تسقط في يد متغلب ، أو يستعين أحد أعضاء المجلس بعصبية قوية فيستولى عليها وينفرد بالسلطة ، وعندئذ تصير تلك الدولة الجديدة خاصة لقوانين التي يقررها ابن خلدون ^(١)

وعلى الجملة فإن ابن خلدون لا يعرف حكومة عادلة أخرى سوى الملكية . وهذه اشكال ثلاثة : الطبيعي – وهو ينقلب منها إلى ملكية دستورية – والمعقلي والديني

— ٢ —

يرى ابن خلدون أن الحكومة الدينية هي خير حكومة إذ ما الغاية الطبيعية لحكومة ما ؟ أليست هي المصلحة العامة أو منفعة المجتمع ؟ يجب معرفة هذه المصلحة حتى يمكن السهر على صيانتها بطريقة فعالة ، وليس في وسع الإنسان أن يعرف ما هي معرفة جيدة الا لم يتعلّق منها بهذه الحياة الدنيا . ولكن الحياة الدنيا يجب أن تتحذّذ وسيلة للوصول إلى الحياة الأخرى . ومعرفة الحياة الأخرى أمر لا يستطيعه سوى الله والأنبياء ، وأذاً فالقوانين التي تصدر من عند الله هي خير ما يضمن سعادته الإنسان في الدنيا والآخرة قال تعالى : « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون »

ولكن كيف قامت الحكومة في نفسها من حيث أنها ظاهرة اجتماعية مع غض النظر عن الأشكال المختلفة التي قد تتحذّذ فيها بعد ؟ ذلك مثار خلاف بين المتكلمين .

(١) المقدمة من ١٢٨ و ١٠٩

(١٧ — ابن خلدون)

يقول الفلاسفة والمعزلة أن الحكومة نمرة للتأمل والعقل البشري ، ويقول السنّيون
انها نتيجة أمر الـ

بيد أن ابن خلدون لا يسلم بكل الرأيين ، ولا يسلم كذلك برأى الخوارج
الذين كانوا يعتقدون على ما يقال^(١) أن المجتمع يستطيع أن يستغني عن الحكومة
شرط أن تكون له خلال كافية لقمع العدوان المتبدال . ويرى أن الحكومة نتيجة
طبيعية لحدث الاجتماع ، وبؤيد شرحه بمحاجات الإنسان الاقتصادية وحاجته للدفاع
والحماية ، وأنها تكون عملاً غير يزيها إذا تجرد الإنسان من العقل الذي يتدخل في كل
الأمور ، ولكن العقل والدين لا يختلفان الحكومة بل يصلحانها ويعيّرانها ويجعلانها
صالحة لفمن خير المجتمع

على انه لا يترتب على كون الحكومة ليست من صنع الدين أنها ليست من
صنع الله لأن الإنسان ليس الا من صنع الخالق ، وبوجب أن تتجه كل غرائز الإنسان
وكل افكاره وكل أعماله نحو خالقه

ولم يشر القرآن ولا السنة — اذا استثنينا آراء الشيعة — باشارات واضحة
إلى موضوع الخلافة ، بل يروى ان النبي (صلعم) اثناء مرضه طلب الى عمر ما
يكتب عليه ليماره وصية يتقى بها المؤمنون كل حيرة فأن عمر معتقداً أن النبي
كان متأثراً من الحمى وان القرآن بكلاته يجب ان يكفي لارشاد المسلمين . وليس
لنا أن نبحث هنا في قيمة هذا الحديث فقد كذبه بعض العلماء ولكن صدقه
معظمهم وكان ابن خلدون من المصدقين لأن البخاري (٨٧٩-٨١٠ م) قد رواه
والمهم هو أن نقرر أن المسلمين عقب وفاة النبي (صلعم) وجدوا أنفسهم
بلا قانون دستوري ، واضطربتهم طبيعة الأمور أن يختاروا من تلقوا أنفسهم رئيساً
لهم . وقد كثر الخلاف في الرأى في ذلك الحين فأدى إلى الحرب الأهلية التي

(١) أميل إلى الاعتقاد أن المشككين المسلمين لم يفهموا نظرية الخوارج تماماً إذ ننما انه
حيثما وجد مجتمع من الخوارج كانت توجد الخليفة دائماً

نعرف جيداً أثرها في العالم الإسلامي

وإذ لم تكن همة نصوص واضحة يقرها المسلمون فقد كان لكل انسان أن يرى في الخلافة رأياً يستمد من الدين ذاته، وان يعلمه بل يقاتل في سبيل تأييده اذا لم يكن سواد المجتمع قد اعتنق رأياً آخر ، اذ في تلك الحالة لا يتمنى لأمرىء أن يقاتل تأييده لرأيه ، وانما يستطيع أن يحتفظ به وان يدعوه اليه . فمثلًا حينما اختلف المهاجرون من قريش وانصار المدينة على اختيار الخليفة استطاع سعد بن عبادة أن يمتنع عن حضور البيعة لخلفيتي الاوليين وعن الصلاة العامة والحج العام دون أن يرميه أحد بالكفر^(١)

وليس من موجب للدهشة اذ نرى ابن خلدون ككل السنين يعتقد أن أصحاب النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كانت لهم غaiات شريرة بالرغم من اختلافهم في الرأي فان هذه عقيدة تقررت بوضوح ولاشك فيها . اما الشيعة والمعتزلة الذين يرمون الصحابة كاذبم او بعضهم بسوء القصد فهم كما يقول ابن خلدون يحكمون على المسائل الدينية كما يحكم على غيرها . وابن خلدون راسخ الایمان في احكامه على اخلافه الراشدين والصحابة جميعاً

— ٣ —

يرى مؤلفنا كما يرى جميع المتكلمين أن الخلافة وكالة ، فالخلافة يمثل النبي دائمًا فيما يتعلق بالسلطة السياسية والدينية وليس له أى امتياز على باق المسلمين ولا أى اتصال بعلم الغيب ، ولا يختاره الله ، وكذلك لا يعينه النبي ، بل ان اختياره واجب

(١) كان المهاجرون من قريش يعتقدون أن الخلافة يجب أن تكون في قريش ، واقتصر الانصار اقامة نوع من « الديفترا » (وهي الحكومة التي يقوم بالحكم فيها رجالان) يتولاها قريش وانصارى . وقد فاز القرشيون لأنهم استطاعوا أن يرووا حدثاً عن النبي يؤيد رأيهم فأجج الانصار على التسليم بذلك الا واحداً من زعمائهم هو سعد بن عبادة الذي استمر يدعوا الى رأيه معتمداً أن بيته حيثاً لتأييده . وقد غادر المدينة الى الشام الذي فتحه المسلمون وهنالك قتلى غيلة . ويروى في القصص ان الجن هم الذين قتلوا

على المؤمنين بشروط معينة لا يمكن مخالفتها
فيجب بادئ بدء أن يكون الخليفة عادلاً وظيفته هي ادارة الدولة بالعدل ،
ويجب أن يكون عالماً أى حسن الالام بعلوم الدين وكل ما يتعلق بهمة الحكم
واشهار الحروب وغيرها ، ونالتا أن يتوفف فيه ما يسميه ابن خلدون « بالكافية »
أى القوة المعنوية والمادية التي تحمل كافة الامة على احترامه وتجعله مقدراً على
تنفيذ أحكام الشريعة

اذا فقد الخليفة شرطاً من هذه الشروط بعد تعيينه فهو المسلمين حق عزله ؟
تختلف الآراء في ذلك ، وليس ابن خلدون واضحاً في هذا الموضوع ، ونحن
نعتقد اننا نستطيع أن نفهم منه أنه يريد دائماً أن نذكر ملاحظاته الخاصة بالعصبية
فإذا كان الخليفة تؤيده عصبية قوية كافية لتأييده في مركزه بالرغم من قصوره
فليس من الحكمة استعمال العنف والتعزز لاستبداد الأسرة الحاكمة بل يحسن
الصبر والأضاعات الامة حريتها

هنا نلاحظ ذهنية ابن خلدون الوضعية العملية

نعم هل يجب أن يكون الخليفة قريشاً ؟ أجمع المسلمون على توفر ذلك الشرط
في عهد اخلفاء الراشدين ، ولكن الخوارج أناروا جدلاً حول ذلك ، وجاهروا بأن
الخلافة يجب أن تكون لمن هو جدير بها مما كان شخصه اذا اختاره المسلمون لها .
وكان للخوارج خلفاء من العرب والفرس ولكنهم كانوا أقلية صغيرة . وقد استطاع
خلفاء بني أمية وبني العباس أن يسحقوا هذه الأقلية بالرغم من حساسيتها الدينية
ومقاومتها العنيفة . ولما كان بنو أمية قد استأثروا بالسلطة بعد اخلفاء الراشدين
نم اقسمها العباسيون والمواليون في إسبانيا والعلويون في المشرق ومصر فان
المسلمين كانوا يرون دائماً أن الخلافة يجب ألا تخرج مطلقاً من قريش
ومع ذلك فقد أتي حين فقدت فيه قريش عصبيتها تماماً بتأثير استبداد

الشعوب الأجنبية . وقد استطاع بعض المتكلمين — ومن بينهم الباقياني الذي عاش في القرن الرابع — أن يجاهروا بأن الخليفة يمكن ألا يكون قرشياً بل يمكن ألا يكون عربياً . ولم ؟ لم تصلنا مباحثتهم في ذلك

ويرى ابن خلدون ذلك الرأي ويؤيد هذه المذهبة في العصبية . والخلاصة على قوله هي أن الخليفة لم تفرض الا لتنفيذ أوامر الله والشهر على مصالح الكافة ^(١) ولتأدية هذا الواجب يحتاج الخليفة إلى انصار يؤيدونه ويطيعونه . وإذا كان المسلمين المتقدمون قد خصوا قريشاً بالخلافة فذلك لأنها كانت أقوى القبائل وكان يوسعها أن تخضع العرب لصواتها وكذلك الأمة المغلوبة ، وإن الله ورسوله أعدل من أن يجعل من الخليفة امتيازاً يقتصره على أسرة أو قبيلة . وقد جاء بالفرآن ، وصرح النبي والخلفاء الراشدون في فرص عده ، أن الإسلام يقرر المساواة التامة بين جميع الأمم والطوائف . ولئن وجب أن يكون للبعض امتيازات في الآخرة فإن استحقاقها ليس إلا ثمرة النعم والتقوى والعبادة . وما دام القرشيون قد عجزوا عن حماية الدين وقيادة الأمة الإسلامية في سبيل الخير فيجب أن يترك لآلة الخليفة في أن تعهد بذلك المهمة إلى من يستطيع القيام بها

— ٤ —

يستند ابن خلدون إلى نفس ذلك المذهب في شرح مسائلتين آخرتين شغلتا في كل المصور اذهان السكافة وكذلك اذهان المتكلمين والفقهاء المسألة الأولى هي معرفة ما إذا كان يمكن وجود خليفتين في وقت واحد يعترف كلاهما للآخر بالسلطنة . وليس المقصود خليفتين يمكن أن في بلد واحد إذ تصبح المسألة جدلاً كلامياً محضاً ، بل المقصود خليفتان لكل منهما مملوك مستقل . نعرف أن وحدة الدولة الإسلامية لم تثبت أكثر من قرن بل هي لم تنج خلال

(١) المقدمة من ١٦٣

هذه الفترة من النورات والحروب الأهلية . ومنذ النصف الأخير للقرن الثاني
نهضت دولتان مسلمتان متنافستان في وقت واحد ، أحدهما في المشرق والأخرى
في إسبانيا . وما بدأ القرن الثالث حتى انشقت عدة ولايات بالشرق واعزالت
استقلالها تحت حكم أسرات علوية

فهل كان كل أولئك الملوك الذين أسموا بالخلافة يزاولون « إمارتهم »
بطريقة شرعية ؟ وهل يمكن حدوث مثل ذلك الانقسام في المستقبل ؟ هذه هي
نقطة البحث . يحيط السنّيون — أو على الأقل معظمهم — بالمعنى ، ويقولون
أن « الإسلام يجب ألا يكون سوى وطن واحد يدين خليفة واحد ، وأنه يجب
اعتبار كل من يحاول أن يتصدّع من وحدة الإسلام باغياً ، ويجب على الشعب أن
يساعد الخليفة على قمع ذلك البغي »^(١)

أما ابن خلدون فقد اختار أن يحيط بالإيجاب . وهو يقول أنه توجد علاقة
بين قوة الدولة وبلغ اتساع أملاكها . وقد تكون الدولة شاسعة بحيث يقتصر
الملك عن حمايتها وعن تأييد النظام فيها ، والضرورة تقضي على كل ولاية أن
تحسن الدفاع عن نفسها ، وأن تحسن تنظيم شؤونها ، ولم يرد الإسلام قط أن
يفرض على العالم مبادئ لا يمكن تطبيقها . واذ كان ملك العباسيين شاسعاً جداً
تقصر سلطة خلفاء بغداد عن حمايته دعت الحاجة إلى أن تقوم في إسبانيا مملكة
تدفع عنها عدوان الفرج . كذلك عجزت الدولة العباسية بعد عن أن تدافع عن
حدود الشام العربية الرومية فدعت الحاجة إلى قيام الدولة الحمدانية . ثم جاء وقت
عجزت فيه حكومتا مصر وأفريقية عن تأييد سلطة العباسيين في هذين البلدين
وصار كلاهما عرضة لمخاطر الفوضى ولهجوم الفرج من البحر ، فجاء قيام الدولة

(١) شرح ابن حزم بالتفصيل في كتابه « الفصل والنحل » الذي كتبه بقرطبة في
القرن الخامس آراء الملكين ومباحثم في تلك المسألة

الفاطمية ليسد حاجة ماسة . فيجب على المسلمين اذاً أن يقبلوا الامور كا هي وإلا خاضوا غمار حروب داخلية لانهائية لها

— ٥ —

والمسألة الثانية هي تحول الخلافة الى ملك زمني ^(١) . ويستمد ابن خلدون جوابه من مبدئه دائمًا فهو يقول ان الخلافة بطبيعتها نظام ديني بحسب لاجل تأييده أن يكون للدين في النفوس كلها تأثير كاف لأن يضع كل المسلمين رهن تصرف الخليفة . على أنه من المحتوم ألا يكون الدين دائمًا ذلك التأثير ، اذ متى انتهى زمن الرسالة وتغيرت سذاجة الحياة البدوية بتأثير عادات المدينة استعادت النفوس عواطفها الطبيعية واستعاد الشغف ببناء الحياة الدنيا ما فقدمه . وعندئذ تقضى الضرورة بوجود ملك قادر أن يقمع الشر بعقوبات تناسب درجاته . يقول ابن خلدون والخلاصة أن جميع الحروب الاهلية التي انتهت باقامة ملك الامويين والعباسيين ليست الا صراعاً بين الدين والعواطف النفعية الخالصة التي بنيها ، وبين الغرائز الجافة الخشنة التي تميز الأولى يستسلمون لأهواء الطبيعة . ولا ريب أن الخلافة كما قام بها أبو بكر وعمر مثل أعلى ، وقد شرحها ابن خلدون بطريقة فلسفية كما فعل روسو ^(٢) بيد أن وجود الدول الاموية والعباسية حادث وضعي . فلنقتربل الامور اذاً كا هي ولنعرف بحقها في الوجود ، وذلك دون أن نضحي بجنا المثل الأعلى ورغبتنا في تحقيقه . ومن الواجب ما دام الملك عادلاً رقيق المشاعر أن تصر بسلطته دون أن تصمه بالخروج على الدين

— ٦ —

لا ريب في أن ابن خلدون يسلم بأن نقل الحكم في الخلافة وفي الملك من

(١) المقدمة س ١٦٨

(٢) العقد الاجتماعي — الكتاب الرابع — الفصل الثامن « كان محمد آراء في منتهى الحكم وقد أحكم اطراف مذهبة السياسي . وكانت الحكومة في عهد الخلفاء من بعده موحدة متينة الدعام ما اختلفت بالشكل الذي وضعها ... الخ »

حقوق الملك ، ولم يتعرض القرآن ولا السنة للنص على وراثة الحكم ولكن الرأى المتفق عليه عامه هو أن عرف الكافة واجماع صحابة النبي لما قوته القانون أوصى أبو بكر بالحكم الى عمر ولكن بشرط أن يصادق المسلمون على اختياره ، فلما أدركت الوفاة عمر طلب اليه أن يعين خلفه في الحكم فأجاب « ان استخلفت فقد استخلف من هو خير مني (يعنى أبو بكر) وإن ادع فقد ودع من هو خير مني (يعنى النبي صلعم) » يريد أن يقول إن النبي لم يختار خليفة له وإن أبو بكر قد اختار خليفته وانه لذلك حر في التصرف . بيد أنه كتب وصية أبعد فيها أسرته عن الحكم وعهد إلى ستة من أكبر الصحابة أن يختاروا من بينهم خليفة فلما سئل عن سبب اقصاء ابنه عبد الله أجاب « حسب آل الخطاب تحمل رجل منهم الخلافة ليس له من الأمر شيء »

فهل يجب أن نستنتج أن عمر كان يشكك توريث الحكم ؟ لم يذكر ابن خلدون ولا المنكامون شيئاً عن ذلك ، ولكن آداب ذلك العصر تشعر بأن الصحابة كانوا ينكرون انتقال الحكم بواسطة الوراثة ويعتبرونه تشبيهاً بالاكسرة . وعلى هذا فقد أنكروا بيعة معاوية لابنه يزيد ونعوا عليه أنه قلد الاكسرة وقياصرة القسطنطينية . ويقر ابن خلدون ملخصاً نقل الحكم بواسطة الوراثة ويري وجوب اقراره دائماً بشرط التتحقق من ان الملك لم يستعمله الا لصالح الكافة ولكننا نعرف أن الوراثة قد أثارت بين المسلمين جدلاً شديداً الخطر فهل أوصى النبي بالخلافة الى أسرته ؟ يقول الشيعة أن نعم وينكر السنّيون ذلك الزعم ، ولا يحاول ابن خلدون تحقيقه بل يكتفى بأن يطبق مذهبه على كل حكومة : حكم بنو أمية اذا كانت لهم عصبية كافية ، وتنقلب أسرة النبي انفس السبب . والذى يعني ابن خلدون هو أن الحكومة تسد حاجة اجتماعية وت smear على مصالح الكافة وعلى هذا فان ابن خلدون متفقاً مع نفسه لا يعتقد في الفاطمي المنتظر (المهدي) ولكن لما كان الشيعة والصوفية بل وبعض السنّيين قد رووا عن النبي

عدة أحاديث تنبئ بظهور المهدى في نهاية العالم فان ابن خلدون يحاول في فصل مسمى أن يثبت عدم صحة هذه الأحاديث . ثم يستنتج من ذلك أن ظهور الفاطمى ليس محتملاً اذ يجب لأن يحكم وأن ينصر العدل والدين أن يكون ذا عصبية قوية ولم تكن لقبيلة قريش في القرن الثامن ذرة من القوة

— ٧ —

كما أن أرسسطو يتكلم عن مناصب الدولة ، وعن طبيعة هذه المناصب ، وعن الطريقة التي يجب أن تنظم بها في ظل الاشكال المختلفة للحكومة ، كذلك يتكلم ابن خلدون عن مناصب الدولة في ظل الخلافة والملكية في عدة فصول لذيذه جداً لأنها تاريخية كلامية معًا ، ولأنها تثبت أن ابن خلدون كان يلم تمام الالام بنظم القصور المختلفة وعاداتها

وهو يلاحظ أن هناك مناصب للحكم خاصة بالخلافة مثل وظيفة القاضى والمفتى وامام الصلاة العامة ، واخرى خاصة بالملك مثل الوزارة وادارة الحروب والمالية والمراسلات وغيرها ، ثم يحاول أن ي sistط تطور كل من هذه الانظمة منذ بدء الاسلام الى القرن الثامن وفي جميع الأسر تقريرًا

وهو قد وفق في ذلك غالباً غير أنه يجب أن تقدر أنه متخصص فهو يقول أن كل المناصب الحكومية التي وجدت في عهد الخلفاء الراشدين خاصة بالخلافة وكل ما عدتها خاص بالملك ، ولم يلاحظ أن الخلافة بعدها الحقيقي أخذت قبل أن تصل إلى أوج رفعتها ، وإنما كانت بلا ريب تخلق كل المناصب التي يقصرها على الملك لو استمرت في تقدمها . وتوزيع المناصب العامة على عدة حكام ظاهرة طبيعية لكل حكومة متعددة . وال الحاجة أم الاختراع كما يقول المثل العربي ، ولم تدع الحاجة إلى كثير من الأمور في حكومة الخلفاء . وقد دُخِلَ ابن خلدون أحياً بسميات اضافية محسنة فهو يزعم مثلاً أن الوزارة نشأت عند المسلمين في عهد

بني أمية بالشرق . والواقع ليس كذلك لأن دولة بنى أمية كانت كدولة الخلفاء أكثر بداعاً من أن تخلق مثل هذا المنصب ، فلم تنشأ الوزارة بصفة رسمية إلا فيما بعد في عهد العباسيين وبتأثير الفرس الذين تحضروا منذ عهد بعيد فكل هذه الفصول اذاً بجهود لتطبيق النظريات التي صاغها ابن خلدون في مبدأ القسم الثاني من المقدمة ، وايضاً حداً كذلك ، وشرح تجربتي جاء عقب الشرح النظري

ونستطيع أن نلاحظ أن ابن خلدون يفيض هنا في القصة التاريخية كما يفعل في موضع آخر وهو ما أدى بكرامر إلى اعتقاد أن المقدمة تاريخ للحضارة . ولكن إذا لاحظنا أن طرافة المواد التي يشرحها ابن خلدون هي وحدتها التي أرغمه على ذلك التوسيع — كأرغمنت مونتسكيو وروسو — سلمنا بأن القسم التاريخي سواء في المقدمة أو في « روح القوانين » و « المقدمة الاجتماعية » ليس إلا انوبياً وطبيعي أن ابن خلدون — بعد أن شرح آراءه في الفواهر السياسية وتطورها وتوسيع فيها — يدرس الحضارة في ذاتها ، أي يدرس مظاهرها الاجتماعية المضمنة ، وهذا هو موضوع الأقسام الثلاثة الأخيرة من مؤلفه

الفصل الثامن

الخواص العامة لحياة الحضارة

(١) تأسيس المدن (٢) العلاقة بين تقدم الحضارة والحكومة

(٣) العلاقة بين تقدم الحضارة وكثرة السكان (٤) عمر الحضارة.

أسباب الانحطاط

- ١ -

ان الحاجة الاجتماعية التي تدفع القبيلة الى التسلح أو لا للدفاع عن نفسها ، ثم
للغزو بعد ذلك ، تدفعها كذلك الى أن تعمل لتعيش أولادها الى أن تحسن وسائل
هذا العيش . وهذا هو السبب في أنه توجد علاقة متنية بين تقدمها في الحياة
السياسية وتقديمها في حياة التمدن . وكلما اشتدت المصدبة وشعرت القبيلة بقوتها
قويت رغبتها في ابدال حياة التجول والخشونة بحياة نابضة ناعمة . يسير هذان
النوعان من التقدم في طريقين متوازيين فيبدأان من نقطة واحدة ويتباينان الى
غاية واحدة . وترجع الاحوال الثلاثة التي تميز التطور السياسي للقبيلة الى تطور
أخلاقيها

وتسعى القبيلة في نفس الوقت الذي تحارب فيه من أجل الفتح الى أن تتخذ
لها مقراً ثابتاً . وتعنى بادئه متى أخذمت دولة دولة بأن تستقر في المدن ،
وهذا هو السبب في أن ابن خلدون يعتقد أن تأسيس الدولة سابق في الحقيقة
على تأسيس المدن لأن تأسيس الدولة وسيلة لتأسيس المدن . وقد عمل ذلك

بأمرین الاول أن تأسیس الدولة هو نهاية نضال طویل ، وطبعی أن تشعر القبیلة عندئذ بالحاجة الى السکينة والدعة . والثانی أن تأسیس المدينة يتطلب جهوداً متعددة كتعاون عدد عظیم من العمال ومقادیر كبيرة من المال والادوات ، وليس في وسیع شخص أو عدة اشخاص أن يشیدوا المدينة اذا لم يأتروا بأوامر الملك . والملك وحده على قول ابن خلدون هو القادر على اعداد ما يلزم . فالقبیلة لا تستطيع اذاً أن تؤسس المدينة قبل أن تتخذ شکل الدولة المنظمة وتحبّم قوتها في الحكومة

ويؤيد التاريخ الاسلامي نظرية ابن خلدون كل التأیید ، فقد أست كل المدن التي شیدها المسلمون على يد الملوك الذين حکموا الدولة بطريق مباشر أو غير مباشر . فبنيت بغداد بأمر الخليفة المنصور وتحت اشرافه ، وبنيت مصر (الفسطاط) والکوفة والبصرة بأمر الخليفة عمر الذي كان يقيم في المدينة ، وابنی القائد جوهر مدينة القاهرة تنفيذا لامر الخليفة الفاطمی الذي كان يقيم في أفریقیا الشمالیة . ولكن هل كان ذلك شأن كل المدن التي أنشئت في غير الدولة الاسلامیة ؟ الجواب نعم اذا صدقنا اخیرات التي تروی عن منشأ مدينة من المدن وتتصورها غالباً كنتیجة مباشرة لدولة تأسست ، فثلاً يروی أن تیزیه أسس أینينا وأن رمولوس أسس رومه وهام جرا . ولكن الى أى حد نعتبر هذه الاساطیر معبرة عن الحقيقة ؟ يعدد ابن خلدون كافیل أرسطو الشروط الالازمة لتأسيس المدينة ، وبرنامجهما واحد تقریباً . ولكن ابن خلدون يفوق أرسطو كثيراً في التوسع في تعلیل هذه الشروط

فأولاً يجب أن تحمی المدينة مما قد يدهمها من غارات العدو ما دامت تیزی
لتكون مستقرة أمناً ، وعلى هذا يجب أن تحيط بالاسوار وأن يختار أصلح مكان
وأمنه لخایتها كارتفاع أو شبه جزيرة يصعب الوصول اليها مثلاً
ثم يجب بعد الأمان أن تCHAN صحة السکان ، ولهذا يجب أن يكون الهواء

نقىًّا والماء غزيرًا متوفراً لـكل انسان . ويكتفى أسطو فيما يتعلق بنقاء الهواء بالاشارة الى توجيه المدينة ، ولكن ابن خلدون يعني — باسهاب وبطريقة لذيدة جداً — بشرح سبب نقاء الهواء اور داءه تبعاً لحركة الابخرة الضارة او ركودها^(١) وظيفيًّا أنه يجب لزيارة هذه الابخرة تجفيف الهواء أى هبوب الرياح . بيد أنه اذا عدلت الرياح استطاعت الأنفس المردحة أن تمنع ركود الابخرة بالحركة الدائمة فنلا كانت تونس في القرون الاولى غاسدة بالسكان ولم يصبهما الوباء ولكنها عند ما خربت في القرن السابع وافقرت من السكان كثُر عصف الاولية بها بعدئذ يمكن التفكير في رفاهية سكان المدينة ، فإذا كانت ضواحيها تشمل مراعي خصبة أمكن تربية القطعان ، وإذا كانت تشمل أيضاً أراضي واسعة لالزراعة ضمن توسيع المدينة بل رغدها . وإذا وجدت بالقرب منها غابات أمنتها بالخشب لاوقود والبناء . كذلك يساعدها قربها من البحر على أن تستورد من الخارج مواد الترف . على أن هذه الشروط تتغير تبعاً لظروف حياة السكان ونوع حياتهم

يقول ابن خلدون أن العرب لم يحسنوا اختيار موقع مدنهم فقد كان أهم شيء لديهم أن يجعلوا أرضًا تشبه الصحراء بها مراعي للأبل ، وكانوا يجعلون أن الهواء صفات يجب اعتبارها لأنهم تعودوا حياة التجول من عهد بعيد^(٢) لذلك لم تكن المدن التي أسسها العرب في بدء الإسلام في العراق وأفريقيا أهلاً لأن توجد حضارة ثابتة وأن قوام صروف الزمن المأهولة ، وقد زالت هذه المدن حينما سقطت دولها^(٣)

وفي تلك الملاحظة بعض الصدق بالنسبة للمدن التي شيدتها العرب في القرن الأول ، بيد أنه من الحق أن ابن خلدون يبالغ في تقديره حينما يرجع سرعة زوال

(١) المقدمة ص ٢٩٠ و ٢٩١

(٢) المقدمة ص ٢٩٢ (٣) المقدمة ص ٣٠٠

هذه المدن أسباب واحد هو سوء اختيار موقعها فهنالا يعرف العالم كله أن الكوفة والبصرة لا زالتا موجودتين بالرغم من أن ابن خلدون قل أنها كانتا أطلالا في عصره ، ولا ريب أنها فقدتا الأهمية التي كانت لها في القرنين الثلاثة الأولى للإسلام من عدة وجوه ، على أن ذلك ليس إلا نتيجة طبيعية لسقوط الدولة العربية

— ٢ —

إذا بنيت المدينة فكيف تنمو بها الحضارة ؟ وما هي خواص هذه الحضارة كما يصفها ابن خلدون بطريقة في الواقع شديدة النقص والاضطراب بالرغم من أنها صحيحة أحياناً ؟

إن تقدم الحضارة يتوقف بصفة جوهرية على ثلاثة أشياء هي مزايا الأرض ، ومزايا الحكومة ، وكثرة السكان . مزايا الأرض لأن الحضارة في الحقيقة نمرة عمل منظم متواصل ، ولما جل أن يكون نمة عمل يجب أن يجد النشاط البشري ما يشغله ، ومن الأرض يستخرج الإنسان كل المواد الأولية

ويتوقف على الحكومة لأسباب ثلاثة ، فالحكومة يجب أن تكون قوية تستطيع أن تخفي السكان وأن تعاملهم على نمار عالمهم ، عادلة لتشجعهم وتهكم من التمتع بهذه الثمار ، كريمة تجبر تداول النقد وتعضد التجارة . فإن الضرائب التي تفرضها الحكومة تعطى في الحقيقة للموظفين والجندي . وكلما اسرف أولئك الموظفون والجندي في حياة الترف ازدادت نفقاتهم وغا نشاط التجارة والفنون ، وهذا هو السبب في أننا نستطيع أن ننحدر من ازدهار الحضارة دليلاً على غنى الحكومة ومن غنى الحكومة دليلاً على ازدهار الحضارة

وارتفاع الحضارة بهاء ورسوخاً كلما استطاع سلطان الدولة الحاكمة . وينذهب ابن خلدون إلى حد تعين عمر الحضارة بعمر الدولة لأن سقوط الدولة لا بد أن ينفي إلى سقوط العاصمة ومن ثم تصاب الحضارة بضررية شديدة

ييد أن ابن خلدون يسلم بأن بعض العواسم تستطيع الحياة بعد سقوط الدول التي شادتها ، فإذا كان بجوار العاصمة إقليم غنى عامر بالسكان فن الممكن ألا تسقط المدينة لأنها تستمد من ذلك الأقليم من الرجال والمؤمن ما تستعين به على الثبات . وقد يحدث أيضاً أن يتغلب فاتح على الأسرة الحاكمة فإذا تولى ذلك الفاتح مكان الملك المخلوع وفدت الأمور مؤقتاً بسبب الحرب والاضطرابات التي تنشأ داءاً عن ادخال عناصر جديدة ولكن الحكومة الجديدة إذا كانت حازمة قوية تستطيع في الحال أن ترد إلى العاصمة كل رخائصها ورغدها

— ٣ —

تعضد الحكومة الحضارة وتؤيدها ، ولكن كثرة السكان تختلف إذا صاح هذا التعبير . ويثبت ابن خلدون ذلك بالتحليل القديم وهو الفوائد التي يجنيها البشر من الحياة مجتمعين

على أن هذا التدليل يحمله هنا إلى مدى بعيد فيصل به إلى ملاحظة كثيرة الصدق والعمق . يقول أن فرداً واحداً لا يمكن أن يسد حاجاته الفرورية ولكن متى جمع فريق من الناس جهودهم سواه وزعوا العمل فيما بينهم بنظام أم اشتراكوا فيه جملة فإن ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم بنسبة كبيرة فلا يستلزمون إلا جزءاً منها ويزيد الباقي عن حاجاتهم . فاستعمال هذا الباقي هو الذي يسمح بسد حاجات الترف . وإذا فهناك علاقة متنية بين غنى المدينة وعدد سكانها ، فكلما ازداد السكان كبرت المدينة وأزاد غناها ، واتسع المجال لتحصيل ثمار الترف ^(١) . أليست هذه فكرة قليلة التجديد ، شديدة الضيق أيضاً ، ولكنها صادقة بالنسبة لما يمكن أن يؤدي إليه توزيع العمل ؟

وإذا كانت كثرة السكان عظيمة التأثير في الرخاء والغنى فهى ليست أقل تأثيراً في نفقات العيش فان ازدياد الغنى يخلق كثيراً من حاجات الترف ويوضع دائرتها . وكل انسان يسعى الى الترف ويهواه فيشتد الاقبال حينئذ على شراء بعض الاشياء ، ويزيد الطلب بذلك على العرض ، ومن ثم يؤدى الى غلاء كل مواد الترف وينتربى العامل ثم يأتي العمل الا اذا عاد عليه برج وافر ، وهذا مما يزيد في اثمان الحاجات

وعلى النقيض تكون اشياء الفسورة . ويستطيع عندئذ كل انسان أن يقتنيها بأيسر طريق فان العرض في هذه الحالة يتنااسب مع الطلب بل قد يزيد عنه فتنحط بذلك أثمان هذه الاشياء انحطاطاً كبيراً

يقول ابن خلدون وهذا هو السبب في أن السائلين في المدن الكبيرة أقل بؤساً منهم في المدن الصغيرة فهم في فاس مثلاً أشد الحاجة اذ تراهم في عيد الأضحى لا يقنعون بأخذ ثمن الضحية بل يطلبون أيضاً نقداً وزبدأً وكل ما يتطلبه الطهي الجيد ، ويقول انهم لو فعلوا ذلك في تلمسان لكان جزاؤهم الطرد والعذاب^(١)

اما في المدن الصغيرة فليس لاسكان القلائل الا مصادر محدودة ، وهم يسعون بادىء بدء في تحصيل المواد الفسورية ولا يرغبون مطلقاً في اقتناء مواد الترف على الرغم من انخفاض اثمانها في حين أن اثمان المواد الاولية مرتفعة جداً

بيد أن الفرق ليس عظيماً بين أحوال الطبقات المختلفة في المدن الكبيرة والصغريرة لأن ما نفنته في المدن الكبيرة بأنخفاض اثمان المواد الفسورية نفقده بارتفاع اثمان مواد الترف ارتفاعاً فاحشاً . ويحدث عكس ذلك في المدن الصغيرة .

يقول ابن خلدون ان قاضى فاس يتناول مرتباً يزيد كثيراً على ما يتناوله قاضى تلمسان ولكن مرتب كل منها يتنااسب تماماً مع نفقاته . وفي وسعنا أن نلاحظ نفس تلك الملاحظة في جميع طبقات السكان^(٢)

وربما كانت هذه النسبة بينهن موات الترف ونمن غيرها صحيحة في أفريقية الشهالية في عصر ابن خلدون ، وقد نستنقى منها أيضًا معلومات غفيرة عن الحياة الاقتصادية لتلك البلاد في ذلك العصر ، ولكن ما هي القيمة العلمية الصحيحة للنظرية التي يعرضها ابن خلدون بتلك الصفة؟ في وسع الاقتصاديين أن يقدروها تمامًا . ويلوح لنا مع ذلك أن الأمور اليوم — بل في الشرق منذ سبعة قرون — لا تسير وما سارت دائمًا على ذلك النحو ، فإن المواد الفضفورية تأتي من القرى ومن العقول أن يتضمن ثمنها بعد ورودها كل ما اقتضته من نفقات نقل وغيرها . ومن الغريب أن ابن خلدون يلاحظ في مكان آخر — عند ما يتكلم عن التجارة — أن ثمن سلعها ما يختلف مقداره باختلاف الصعاب التي تفترن بالحصول عليها

— ٤ —

ولا يطبق ابن خلدون كل ما قرره من القوانين على المدن وحدها بل يعمم تطبيقها بحيث تشمل الدول أيضًا فان دولة غاصة بالسكان تقipض على زمام السلطة فيها أسرة واحدة أمدًا طويلاً أغنى ، ومن ثم أكثر تحضرًا ، من دولة قليلة السكان مزعرة الأسر ؟ يقول ان مصر وفارس أكثر تحضرًا من بلاد العرب وأفريقية الشهالية وأن حضارتهم أعرق وأرسخ في شعبيهما مما عليه عند العرب والبربر . وسبب ذلك أن الأسر الحاكمة المصرية والفارسية عاشت آلافًا من السنين دون أن يحمل محلها سلطان أجنبي ، فلما قهرتها أسر أجنبية لم يفعل السلطان الجديد سوى أن وطد دعائم الحضارة الأصلية . هذا في حين أن عرب الحجاز والبربر عاشوا دائمًا عيشة بدوية ولم يعرفوا سوى أسر مزعزعة كانت تفتى قبل أن تطبعهم بطابع قوى . ويضيف ابن خلدون أن هذا هو السبب في أن فارس وأمم الفرنجية لها حضارة خاصة بها شديدة القدم ، بارزة جدا ، تكاد لا تمحى آثارها

أما أفريقية الشهالية فلم يكن لها حضارة خاصة بها ، وإذا كانت قد عرفت

حياة الحضر وتمتت ببعض مزاياها فذلك بسبب التأثير الاجنبي لمصر واسبانيا
بيد أن تقدم الحضارة بالرغم من كونه دليلا على مبلغ ما وصلت اليه القبيلة
من الرق يحمل معه كا يحمل الرق السياسي أسباب الاضمحلال
والحقيقة أن الحضارة تحدث بطبيعتها آثارا سلطة في الجسم والعقل بل في
أخلاق الناس لأنها تؤدي إلى الترف وتبعث الفتور إلى سكان المدن وتجعلهم
عجزين عن الاحتفاظ بمزايهم الحرية التي رفعتهم إلى سلطان الحكم وكذلك عن
أن يبذلوا نفس الجهد ، وأن يظروا نفس الغيرة في العمل الذي وصلوا به إلى
حياة ناعمة فريضة بالذائد . ومتى اعتاد الناس حياة الرفاهية والاسعة فانهم يميلون
بالطبيعة إلى أن يخلدوا إلى الفتور والكسل فيحيطون على غيرهم ما يجب عليهم من
الاعمال . وبمرور الزمن يصبح سكان المدينة جميعاً عاطلين وعيدين على الحكومة ،
وتضطر الحكومة إلى أن تستخدم الإجبار في حماية المدينة وفي ضمان توين
السكان ، فيفضي ذلك إلى سقوط الدولة وإلى نهاية الحضارة (١)

ويستكشف ابن خلدون أسباباً أخرى تعمل مع الترف لتؤدي إلى الاضمحلال
النهائي . تتطلب حياة الحضر خضوع الرعية لقواعد الموضوعة والتي يضمها ملك
مستبد في الغالب . تخضع الرعية إذاً بوازع الخوف دون الواجب . وهذا يعود
ابن خلدون فيأسف لزوال الخلافة ، وهي المثل الأعلى للحكومة والنظام الوحيد
الذى يضمن تطبيق العدالة في الدولة تطبيقاً صحيحاً
يبعث الخوف من ناحية ، والطمع من ناحية أخرى كثيراً من الذائل إلى
قلوب الناس كالخديعة والكذب والتلون وغيرها وكل رذيلة تساعد على الإفلات
من رقابة الحكومة والاستيلاء على ملك الغير . وهذا هو السبب في أن الحياة
البدوية من الوجهة الأخلاقية أرق كثيراً من حياة الحضر
فإذا وصلت الحضارة إلى نهايتها وعملت الأسباب المختلفة المؤدية إلى السقوط

(١) المقدمة ص ٣١٠ وما بعدها

عملها تصل أثرة الفرد الى غايتها فيسود عدم الثقة بين الحكومة والرعاية من جهة ، وبين أفراد الرعية بعضهم وبعض من جهة أخرى ، ويفقد المجتمع وحدته المبنية فيتحول اذا صح التعبير ويصبح عرضة هينة لأن يهدره متغلب أو يفني فناء بطريقاً^(١)

يمحاول ابن خلدون — بعد أن قدم هذه الآراء العامة عن حياة الحضرة في القسمين الأخيرين من مقدمته — أن يحمل هذه الحياة بالكلام عن الفنون فالعلوم التي هي ثمار لها

(١) المقدمة ص ٣١٠ وما بعدها

الفصل التاسع

وسائل السكّب

«وجوه المعاش»

(١) استهار المصادر الطبيعية (٢) الزراعة (٣) التجارة (٤) الصناعة

ان ما يميز حياة الحضر ويفرق بينها وبين حياة البدو هو أنها في مجملها — ان لم تكن كلها — نمرة عمل الإنسان ، فالبدو يستملاكون ما هو ضروري لهم في الطبيعة ذاتها دون أن يضطروا إلى بذل كبير جهد ، وهذا يصفهم أرسطو بأنهم «قوم كمال» أو يقول أنهم يعيشون من الصيد أو السلب ، ولا يعنون بعمل متصل يكفل لهم الحياة ، في حين أن الشعوب المتحضرات مضطرة أن تستثمر المصادر الطبيعية أولاً ، ثم تصوغ ما تستخرجه منها فيما يلام حاجتها (١) . لهذا يجب أن نشرح وسائل السكّب المختلفة التي تستخدم في حياة الحضر ويعالج ابن خلدون ذلك الموضوع كاعلجه أرسطو ، ولكن ما يشرحه الفيلسوف اليوناني بياجاز كبير ومتين ، يشرحه ابن خلدون بالهاب وأغراق عظيم في تفاصيل لاحاجة إليها . ويرجع هذا إلى اختلاف الذهنيين من جهة ، فلا أول منطقى قبل كل شيء والثانى يلاحظ في وقت واحد عدداً لا نهاية له من أشياء صادقة في الغالب ولكنه لا يستطيع أن يرتبهما وينظمها ، ويرجع من جهة أخرى إلى أن العرب لم يتمعموا قط في درس الاقتصاد السياسى أو المزلى

(١) السياسة . الكتاب الأول — الفصل الثالث

أما ابن خلدون لم يعالج موضوعه بنظام ولم يبسط فيه من الدقة والتفصيف ما أبداه في القسم الأول من مقدمته فلا يهمنا في الحقيقة كثيراً . والذى يهم فى درسنا هو أن ابن خلدون شعر تماماً بوجوب شرح ذلك النوع من الفظواهر الاجتماعية التي تكونها نشأة الصناعات والفنون والعلوم وتقديرها ، شرحاً يمكن معه أن نفهم الحياة الاجتماعية . وهو جهد لذيد جداً من جانب ابن خلدون يستحق أن نعطف عليه ، لأننا لا نبحث عن ابن خلدون من حيث هو مؤرخ للعلوم والفنون بل نبحث عن الفيلسوف الذى يدرس كل مظاهر المجتمع وكل ما ينتجه

— ١ —

يعنى كل من أرسطو وابن خلدون للإنسان الحق في أن يستثمر الطبيعة لفائدة ، ويعلم كل منها بنفس التعليل الذى يتعلل به الآخر مع فرق واحد هو أن تعليل الأول فلسفى مغضٌ ، وتعليل الثاني يستند إلى أساس ديني ، فكل من الطبيعة في نظر أرسطو والله في نظر ابن خلدون قد خلق للإنسان الأرض وكل ما تحتويه . ويزيد القرآن الشمس والقمر والكواكب كلها

يقول أرسطو : « إن تلك الوسيلة في الحصول على الغذاء الضروري هي بلا ريب هبة من الطبيعة لكل كائن لا منذ اللحظة الأولى خلقه، فحسب بل حينما يبلغ أشدده كذلك وهذا يسوع لنا بلا ريب أن نعتقد أن النباتات خلقت للحيوانات وأن الحيوانات خلقت للإنسان فما يمكن استثناؤه منها يختص خدمته وغذائه ، ومعظم ما هو متواحش منها — إن لم يكن كله — ينده بالاغذية وغيرها كالملابس وكثير من الأشياء النافعة . فإذا لم تكن الطبيعة قد خلقت شيئاً علينا أو غير ما غاية فلا بد أنها خلقت كل ذلك لفائدة النوع البشري »^(١)
ويقول ابن خلدون : « والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وأهان به

(١) السياحة — الكتاب الأول — الفصل الثالث

عليه في غير ما آية من كتابه ... ويد الانسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل
الله من الاستخلاف »^(١)

وقد يكون أبو العلاء المعري هو الذي افرد من بين المسلمين بالدفاع عن
الحيوان والنبات ضد الانسان فقد قال مخاطباً الانسان : « ان ما تعتقد انه ملائكة
حلال لك ليس لك في الواقع وانك تفرض سلطانك على الحيوان تعسفاً وظلاماً فهو
تعتقد أن النحل تصنع عسلها لتهديه انت ؟ إنما تتجشم لنفسها ذلك الجهد »^(٢)

وما دام الانسان سيد العالم فله أن يتمتع به كشاء بشرط ألا يؤذى مصالح
أخوانه . وله أن يستخدم كل الوسائل لبلوغ تلك الغاية . بيد أن هذه الوسائل
تنقسم إلى قسمين وسائل طبيعية ووسائل اصطلاحية وال الأولى هي التي يلجأ إليها
الرجل المتواضع ولا تنشأ عن الحضارة فهي توجد وترق في ظلها ولكنها ليست
من صنعها

ومع أن ارسطو وابن خلدون يتفقان في منح الانسان حق استغلال الطبيعة
فإنهما يختلفان في تطبيق مبدئهما الأساسي ، فارسطو يقر الرق ويحمله مشروعاً ،
ويرى أن هنالك أناساً خلقوا ليكونوا أحراراً وأخرين خلقوا ليكونوا عبيداً ، وعلى
هذا فللاً وأين حق استخدام الآخرين

أما ابن خلدون فلا يقر الرق الا لأن الدين قد سمح به . وقد أفضى به
تعليله إلى أن يقرر أن استعباد الانسان ليس وسيلة طبيعية لـ لـ كسب ، وأنه وسيلة

(١) المقدمة من ٣١٨

(٢) وهذه أبيات الشاعر الفيلسوف بنصها :

فلا تأكلن ما أخرج البحر ظلماً ولا تبع قوتاً من غربش الذهاب
ولا يعن أمات أرادت صريحه لاطفالها دون النواي الصرابع
ولا تجعن الطير وهي غواقل بما وضعت فالظلم شر القباع
ودع ضرب النحل الذي بكرت له كوابس من أزهار بنت فواخ
فـ أحرزـ نـ كـيـ يـ كـونـ لـ نـ يـ هـاـ ولا جـمـتـهـ لـ تـسـدـيـ وـ المـاسـعـ

طارئة فقط . يقول ان الانسان حر بطبعته^(١) ، ويجب لاجل أن تسود العدالة في المجتمع وأن يتقدّم أن تكون أول غاية للجتماع ضمان تلك الحرية واحترام الكرامة البشرية ، تلك الكرامة التي يستمدّها الانسان من الله الذي استخلفه على أرضه . على أن ابن خلدون لا يطعن صراحة على الرق حتى لا يغضب المسلمين بل يكتفي بأن يؤكّد أن خدمة السيد هي مذلة وأن شهّاماً ذا ذرة من الاباء لا يرضى مطلقاً أن يكسب عيشه بذلك الوسيلة

ولا يتفقان كذلك في مسألة الحرب فارسطو يعتبرها من الوسائل الطبيعية للكسب ، ولكن ابن خلدون لا يعتبر الحرب ولا القيادة من هذه الوسائل ، وذلك لنفس السبب وهو أن الله لم يخلق أنساناً للرأسة والامر وأخرين للخضوع والطاعة . ومن الحق أن نلاحظ هنا أن فكرة الانسانية وحقوقها عند ابن خلدون أرق بكثير منها عند ارسطو

وهناك علاقة دائمة بين وسائل الكسب وبين حالة الانسان من البداوحة أو التحضر ، فهذه الوسائل في حياة المبدو كثيرة محدودة جداً ، ولكنها تتعدد وتكثر جداً في حياة الحضر . تتعقد حتى تصبح فنوناً حقيقة يجب تعلمها والتمرن عليها - مدة طويلة تحت اشراف الاساتذة . ولحياة الحضر في هذا الشأن خاصة صناعية يعني أن الانسان هو الذي يختلفها وهو الذي يدفعها لاميل ويرقيها

— ٢ —

يرى ابن خلدون أن أول وسيلة طبيعية للكسب هي الزراعة وهي الحرفة التي تشغّل بها القبيلة متى استقرت ، وهي أيضاً أقسى حرفه للانسان لأنها قريبة جداً من الطبيعة ، وهذا يعتقد العامة أن آدم هو الذي ابتكر الزراعة

(١) يجب الا يدهشنا تصرّح ابن خلدون هذا قانه قاعدة السياسة الاسلامية للخلافة . انتكرا على أحد عماله استبداده بالناس فقال له : « متي استبدتم الناس وقد ولدتهم أمياتهم أمراءاً ؟ »

ويقول مؤلفنا إنها أبسط وسيلة لأنها لا تتطلب علماً ولا درساً . بيد أنه في ترتيب العلوم يذكر الزراعة من بينها . على أن الكتب التي تعنى بالزراعة لا تهم إلا العلماء وهم لا يشتغلون بالزراعة مطلقاً . والزارع سواء في عصر ابن خلدون أو في عصرنا لا يتبعون القواعد العلمية بل يزرعون الأرض طبقاً للتجارب التي عرفت وتنوّلت منذ أعوام مديدة

ولا يستطيع مجتمع أن يعيش بغير الزراعة لأنها قبل كل شيء مصدر الأغذية الفضوليّة للإنسان والحيوان ثم هي أكثر المصادر انتاجاً وأقلها كلفة^(١) وهي منتجة بالنسبة للحكومة كما أنها منتجة للزارع لأن معظم الفرائض تفرض على الأراضي المزروعة وحاصلاً عليها ، واذاً فيجب على الحكومة التي تعنى بأن تكفل سعادتها وسعادة رعاياها أن تشجع الزراعة

ولكن الزراعة عامل في مذلة الأولى يعنون بها ، ومضره كما رأينا بالكافية الحرية ، وقد أورد ابن خلدون ما قاله النبي (صلعم) ذات يوم عند ما رأى السكة عند رجل من أهل المدينة « ما دخلت هذه دار قوم الا ودخله الذل »^(٢) وحاول أن يفسر ذلك بان الزارع مرغم على اداء الضريبة . ولكن الى أى حد نعتقد صحة هذا الحديث ؟ لم يقل ابن خلدون شيئاً عن ذلك ولكنه يتفق وجميع نقدة البخاري – الذي روى هذا الحديث – في أنه لا ينجو من بعض الاغلال ، هذا فضلاً عن أن الزارع لا ينفرد باداء الضريبة اذ يؤدّيها الناجر بل الفرد العادي الذي يملك قسطاً من الثروة

بيد أن الزراعة تنتج أكثر مما يستهلك الزراع ، ثم أن للزارع حاجات لا تسدها الزراعة . ولذا يستبدلون بفاضل مخصوصهم بعض الأشياء الأخرى ، ومن ثم تولد التجارة التي هي أيضاً في رأى ابن خلدون وسيلة طبيعية للكسب

(١) يرى ابن خلدون أن الزراعة تشمل أعمال المقول وكذلك تربية الحيوانات الآنية واستئثار الغابات (المقدمة من ٣٢٠) (٢) المقدمة من ٣٢٩

— ٣ —

لا يدرس ابن خلدون التجارة بعمق ولا يسرد تاريخها بدقة واسهاب كافٍ
فهل مونتسيكيو وذلك لسبب بسيط هو أنه لم يعرف ذلك التاريخ، ولأن التجارة في
عصره وفي بلاده كانت تحفظ بشكالها العتيقة ولم تكن وصلت بعد إلى شيء مما
وصلت إليه في العصور الحديثة من الاتساع والتعقد ، أو إلى ما كانت قد بدأت
تصل إليه منها في العالم الروماني . ولم يعرف ابن خلدون الشركة التجارية اذ يلوح
جداً كايدل التاريخ أن الجماعات التجارية لم توجد قط في العالم الإسلامي ، بل هي
اليوم لا تزال فيه في دور التكوين

ومع ذلك فقد لاحظ ابن خلدون أن أول شكل للتجارة كان المقايضة في المواد
الأولية وأن شراء هذه المواد بالنقد لم يقع إلا بعد ذلك . وهو يحاول بهذه المناسبة
أن يسرد تاريخ النقد عند المسلمين ، ويلاحظ بحق أن المسلمين قد نقلوا نظام
النقد عن الفرس واليونان ، وأنهم لم يبدأوا بسك النقود إلا في نهاية القرن الأول
للهجرة حينما وقفوا على الحضارة اليونانية الفارسية . ومتي أدخل نظام التعامل
بالنقد فان الانسان لا يقنع بأن يحصل من النقود ما يساوى قيمة الشيء المبought
فقط ، بل يطمح إلى تحقيق ربح من التصرف في هذا الشيء أى فائدة ، وهو ظلور
عظيم في التجارة . فالتجارة لا تسد في الحقيقة حاجة الحصول على ما هو ضروري
للحياة بل هي تسد الرغبة في اغتنام النروءة

عندئذ تصبح التجارة فناً . ويعرفها ابن خلدون نقلا عن الخبراء فيها بما يأتى :
« فن التجارة هو عبارة عن الشراء بشمن بخس ثم البيع بشمن مرتفع » واذاً فالناجر
الحرير على مصالحه يجب الا يجلب الى المدينة من البضائع الا ما ينفع كل السكان
بصفة عامة . وفي المدينة الصغيرة حيث تكون حاجات الترف محدودة جداً يبيع
الناجر بالخصوص المواد الضرورية . كذلك يجب على الناجر الحازم أن يتبع السوق

ليختار أحسن فرصة للبيع والا فانه يخاطر بخراب نفسه

ويلاحظ ابن خلدون أيضاً أن هناك نوعين من التجارة : التجارة التي يزاولها التجار في الداخل والتي يزاولونها في الخارج ، ويشير بذلك المناسبة الى أن أيام حاصلات المحلوبة من البلاد البعيدة تكون بالضرورة أغلى من أيام حاصلات البلد الذي تجلب اليه لأن التجار يضيفون الى ثمن هذه المواد الأصلي نفقات أسفارهم وم مقابل كدهم ، ويعتبر لذلك بالبضائع التي تجلب من السودان الى مراكش أو تتحمل من مراكش الى السودان ويقارنها بأن أيام البضائع التي توجد في مكان انتاجها ويقدم ابن خلدون كذلك ملاحظات صادقة جداً لمن يريد أن يقف على تاريخ السياسة أو الاخلاق في عصره فيقول ان الناجر لا يمكنه مطلقاً أن يتمتع بما يغنم من الربح بل أن يتحقق هذا الربح دون تأمين قوى جداً من جانب الحكومة اذ هناك خطران يهددانه دائماً ، أولهما أن سواد المشترين ليسوا أمناء ، واذا باعهم الناجر نسيئة فلا يصل الى حقه الا بعد زمن طويل ومن طريق المقاضاة . ذلك الى أنه يجب اكتساب ود القضاة أنفسهم أو كبار الموظفين بالهدايا والملق . وثانياً لأن الحكومة ذاتها تطبع في نزوة التجار أنفسهم ولا تحجم عن اغتيالها بأية حجة ، فمن الواجب ابقاء هذه النكبة أن يستطاع الاعتماد على نفوذ رجل حاذق جداً من رجال الابلط أو عظيم رفيع المنصب

وهذا أحد الاسباب التي أدت بابن خلدون الى نفس الاستنتاج الذي وصل اليه مونتسكيو وهو أن التجارة تفسد اخلاق^(١) . ويوجد سبب آخر هو أن التجارة تثير الجشع وتدفع الناجر الى تمس الربح من طريق الدهاء وبوسائل تأتي معظمها

(١) روح القوانين — الكتاب العشرين — الفصل الاول : « يمكننا أن نقول إن قوانين التجارة تحسن الأخلاق للسبب نفسه في أن هذه القوانين ذاتها تفسد الأخلاق فالتجارة تصلاح الأخلاق النقية ... الخ » وفي الفصل الثاني : « رأينا في البلاد التي لم يتأثر أهلها بروح التجارة أن المضاربة تتشي كل الاعمال الإنسانية وكل الفضائل الحقيقة وأن أبغض المسائل التي تطلبها الإنسانية تعمل أو تعطى نظير المال

الأخلاق أو الدين . على أن ابن خلدون يلاحظ مثل مونتسكيو تأثير التجارة
الحسن في تلطيف الأخلاق الخشنة

وحكم ابن خلدون ليس عاماً فهو يقول انه يوجد تجار لا يشتغلون باشخاصهم
في تجارةهم بالنظر الى اتساع ثروتهم وقوه جاههم فيعودون بذلك الى المعتقدين
والخدم وينجحون بذلك من الفساد الذى يقترب بتلك المهنة^(١)
ويقدم ابن خلدون الاحتياط^(٢) لـ أنه يضر بصالح المشترى والتجار أنفسهم .
ويقدم فيما يتعلق بالتجار ايضاً حذراً مميزاً جداً لمقلتيه فيقول ان نفس المشترى
الذين يدفعون الثمن الباهظ في الشيء النافع تبقى متعلقة بما بذلك . فلا يستطيع
الناجر أن يهنا بربجه^(٣) ، وهذا أيضاً من التأثيرات الخفية الروح في الحياة المادية

— ٤ —

والوسيلة الثالثة للكسب هي الصناعة وهي عبارة عن عدة فنون أو مهن يوجد
بعضها في الحياة البدوية لأنها تسد الحاجات الضرورية مثل صناعة النسيج ولا
يوجد البعض الآخر إلا في حياة الحضر التي هي نتيجة لها . فالبدوى في حاجة
لأن يتنقى الحر والبرد ولذا يحتاج إلى الصوف ، بيد أن حياته الخشنة وتنقله الدائم
يحميه من الأمراض فإذاً فلا حاجة به إلى الأطباء خلافاً لأهل المدن
وتحتاج الحضارة فنوناً جديدة تثير أيضاً في الأفراد رغبة التفكير في شيء
غير كسب القوت فيعملون بذلك على ترقية هذه الفنون . وعلى الجملة فكلما تقدمت
الحضارة خلقت حاجات جديدة ، وخلقت من الفنون ما يسددها . ويسمى ابن
خلدون في تعداد الفنون المختلفة المعروفة في المدن ويشرح كلها بتفصيل .
ومن المل أن نخلل كل ما يقول في هذا الشأن وان احتوى أحياً أنا تفصيات
لذينه تفيد المؤرخين

(١) المقدمة من ٣٣١
(٢) و (٣) المقدمة من ٣٣٢

الفصل العاشر

العلوم

(١) في أن وجودها ظاهرة اجتماعية (٢) ترتيب العلوم

(٣) التربية العقلية

لم يشا الاستاذ فانت وغيرة من نقدة ابن خلدون أن يعنوا بدرس القسم السادس من المقدمة بمحاجة أنه مهما كانتفائدة هذا القسم فانها تهم بالخصوص من يريد أن يدرس تاريخ الآداب والعلوم عند العرب.

و الواقع أن هذه الفصول الاخيرة تحتوى تاريخاً كاملاً للعلوم والآداب عند العرب منذ بدء الاسلام حتى القرن الثامن ، وهي من تلك الوجهة طرافة جديدة لابن خلدون اذ هو أول مسلم كتب تاريخ الحركة الادبية والعقلية المسلمين بطريقة تكاد تكون حديثة

وقد كان الكتاب قبله يكتفون بوضع كتب جامعة تأنى على ذكر أشهر العلماء في فرع من العلوم ، أو جميع العلماء وجميع الآداب بطريقة عامة ، أو تحتوى فهارس لأسماء كل الكتب التي وضعت في مختلف كل العلوم . وأشهر هذه الفهارس فهرست ابن النديم الذى ظهر فى القرن الرابع . وقد كتبوا أيضاً تاريخاً مادة واحدة ولا سيما تاريخ الافكار والمذاهب الفلسفية الكلامية

ولكن أحداً منهم لم ينظر الى العلوم المعروفة باعتبارها كلاماً يمكن درسه في ذاته .

من هذه الوجهة يشبه ابن خلدون مؤرخي الآداب في العصر الحديث شيئاً كبيراً ،

بل يشبعهم الى حد أن المدارس العصرية لتاريخ الآداب في مصر لازالت تتخذه
نوذجاً وتعتبره أونق مصدر يمكن الرجوع اليه . ولائن لم يكن ابن خلدون مع الاسف
تلاميد في فلسنته الاجتماعية فان تأثير القسم الاخير من المقدمة في تطور تاريخ
الآداب عند المسلمين بل في وجوده عظيم جداً ، ولو لا ما استطاع المؤرخ التركي
حاجي خليفة (المتوفى سنة ١٦٥٨ م) أن يكتب كتابه الجامع^(١) الذي يعتبر
بحق عمدة كبيرة سواء في الشرق والغرب

— ١ —

يمد أنه اذا كان حقاً أن القسم السادس من المقدمة ليس في مجموعه فلسفة
اجتماعية بمعنى الكلمة فإنه مع ذلك يتضمن آراء تتعلق بها لا يستطيع أن يغنى
عنها ناقد ابن خلدون ينقده من الوجهة التي نعني بها

يسهب ابن خلدون كثيراً في التاريخ الادبي والعلمي لشعب الاسلام متأنراً
بنفس السبب الذي دفع مونتسكيو الى أن يفيض في الكتاب بين الاخبار بين من
«روح القوانين» في تاريخ الاقطاع عند الفرج . وقد درس كلّا هما ذلك المبحث
— الذي يعتبر اضافياً — لانه في الحقيقة جزء من الموضوع الذي عنى به ، فإن خلدون
يرى في العلم ظاهرة اجتماعية يدرسهها كا درس كل القواهر الاجتماعية الأخرى
وكيف وصل ابن خلدون الى تلك الفكرة ؟ يقول ان العلم ثرة «لاختلاج
ال الفكر »^(٢) ومع أن الفكر في الاصل هبة من الخالق للانسان تميزاً له من الحيوان
فانه لا يتسع ولا يتفتح الى أقصى حدوده الا في المجتمع لأن العامل الجوهري في
اتساعه هو التربين ومن الواجب كما هو الشأن في كل مملكة أن يتمرن الفكر مرات
عدة في موضوعات عدة ليتحذ شكله العامل . وفي المجتمع يتجدد الفكر ميداناً للتمرن

(١) كشف الظنون في أسماء الكتب والفنون

(٢) المقدمة ص ٣٥٨

وكأن الفكر يتوقف على الحياة الاجتماعية فإنه لا ينضج تماماً إلا في حياة الحضرة حيث تصل الحضارة إلى أعظم درجات التقدّم . ويقول ابن خلدون أن الإنسان ثلاثة أنواع لفهمه : المميز الذي يميز به مسائل خاصة ، والتجربة الذي يطبق على الطرق العادلة للحياة كالمعادلات التي تتعلق بمعاملة الأفراد بعضهم بعضاً ، ويكسب هذان النوعان من الفهم بهوته تامة ويوجدان في حياة البدو ولكنهما يرتفيان وينتظلان في حياة الحضرة . والثالث هو الفهم النظري الذي يؤلف العلاقة بين الأفكار العامة . ومن هذه العلاقة يستخرج الأفكار العامة التي تؤلف العلوم المختلفة . ولا يوجد هذا النوع إلا في حياة الحضرة لأنه من بعض الوجه نتيجة بعض الظواهر التي تحدث فيها . فلا اضطرار إلى العمل ، وتقيد الحضارة ، والفراغ الذي يجعله بعض الناس في حياة الحضرة لتفكيره والتأمل ، كلهما ظواهر تدفع هذه الملائكة « من القوة إلى الفعل » وهذا هو السر في أنها لا تندفع مطلقاً عما ناضجاً في قبيلة بدوية محضة

وإذ كان وجود العلم ظاهرة اجتماعية فإنه توجد علاقة بين تقديم الحضارة وتقديم العلم . ويكون القسم الأخير من المقدمة بنوع خاص من تطبيق هذه النظرية على العلوم الإسلامية المختلفة

يرتب ابن خلدون هذه العلوم ويفصلها إلى قسمين ، الأول العلوم الدينية (النقلية) التي ترمي إلى شرح العقيدة ووضع نظام الفرائض وغيرها ، والثاني العلوم الفلسفية (الطبيعية) التي هي ثمرة الفكر البشري وتأملاته في الطبيعة وما بعد الطبيعة

هذان النوعان من الدرس ضروريان لكل أمة فلا تستطيع أمة أن تستغني عن الدين ولا عن قدر من الفلسفة الإنسانية المحضة . بيد أن العلوم الدينية ، لظروف

خاصة ، اتخذت عند المسلمين أهمية كبيرة لم تتخذها في أمة أخرى
ان القرآن والسنّة نصان عربستان لا يمكن ترجمتها ولا سما القرآن . ويجب
على كل مسلم أن يدرِّسهما بنصوصهما ، هذا إلى أن الإسلام يتناول كل الحياة البشرية
روحية ومادية ، ومنه يجب أن تؤخذ القوانين في حين أن الأديان في الأمم الأخرى
لا تعنى إلا بالحياة الروحية . ويلاحظ ابن خلدون أيضًا أن الشعوب الإسلامية غير
العربية لم تترجم القرآن ولكن الرومان واليونان عند ما اعتنقو النصرانية
ترجموا إلى لغتهم العهدين القديم والحديث
والعلوم الدينية والفلسفة في حاجة إلى علوم إضافية كال نحو واللغة والآداب
اللأولى ، والمنطق للثانية . واذاً فهناك أربعة أقسام للعلوم . والعلوم الدينية والفلسفية
في مستوى واحد ، لأنها قد وجدت لذاتها ولكن العلوم الدينية لها المكان الأول
لأنها معصومة ولأنها تسد حاجات الإنسان الحقيقة . ودون هذين النوعين نوع العلوم
الإضافية ، وبالطبيعة تفضل العلوم الإضافية الدينية على غيرها . وبعامل ابن خلدون
الفلسفة بنفس التكرار الذي عامل به سادته المختلفين ، فتحزن نعرف مبلغ اقدامه
على تركهم وخيانتهم ومدارتهم ، بعد تهمه بعطفهم وانتفاعه من خدمتهم .
كذلك نراه في بدء المقدمة يستند إلى المبادئ الفاسدة ولا سيما ما بعد الطبيعة
لبثت معظم نظرياته ولكن في آخرها يطعن على الفاسدة بأسرها طعنًا نهائيا
ويجاهر بأن لافائدة منها ويقول إن الدين يسد كل حاجاتنا ويكتفى لنـا السعادة
الصحيحة في حين أن الفلسفة عبـث ، ويختـى أن تحـيد بـنا عن الطريق الـقـويم
ثم يقول إنـها تـفـيد فقط في شـعـدـ الـذـهـنـ ولكنـ يجبـ أـلاـ نـدـرـمـهاـ قـبـلـ التـبـحرـ
فـ درـسـ الدـيـنـ وـالـتـدـرـعـ بـهـ مـنـ مـخـاطـرـهـ

فهل ابن خلدون صادق في تقديره للفلسفة ؟ لا نعتقد هذا . فإن الدين وحده
لم ينده بجميع نظرياته عن الروح البشرية ، وهي نظريات استخرج منها مذهبًا حقيقىًّا
على أنه صادق حينما يطعن على السحر والكيمياء طعناً مطلقاً لا تُحفظ فيـهـ

وهو يعتقد أن السحر علم حقيقي لأن نتائجه لقوة الإنسان الروحية التي شرحها في عدة موضع في المقدمة . وأما الكيمياء فيرى أنها باطلة أصلاً إذ لا علاقة لها مطلقاً بتلك القوة الروحية

— ٣ —

واذ كانت الحضارة نمرة عمل الإنسان وكان الإنسان عاجزاً عن أن يعيش فيها دون أن يعتاد عادات المجتمع الذي نشأ فيه وأن يلم بكل الفنون والعلوم أو بعضها على الأقل ، فمن الضروري أن يُعد الإنسان منذ طفولته لتلقى مثل هذه الحياة المعقّدة . ووجود تربية منظمة لاطفال ظاهرة اجتماعية تلائم حياة الحضرة ويشرح ابن خلدون طرق التربية المختلفة التي كانت متتبعة في المشرق والمغرب عند المسلمين في عصره باسمها ومقارنات تقدم المؤرخ معلومات نفسية جداً على أنه يلاحظ عدم كفاية هذه الطرق ويفترح طريقة جديدة مبتكرة . وهو لا يرى أن غاية التربية هي إعداد أفراد يستطيعون تأليف أحسن حكومة كما يرى أفلاطون وأرسطو ومونتسكيو ، بل يرى في غايتها ما يراه أساطير التربية الحديثة ولا سيما سبنسر — من أنها إعداد رجال يستطيعون العيش جيداً ، ولذلك لا يحاول أن يرتتب علاقة ما بين فكرته في التربية وبين نظام الحكومة

وهو ينقد طرق معاصريه ويحمل بالأخص على ما يتبع من الشدة في تربية الأطفال وكذلك على برامج التعليم الابتدائي لكنه محتوياته وسوء تصوره يقول إن الاسراف في استعمال الشدة سواء من الوالدين والأساتذة يؤذى قيمة الطفل المعنوية والعقلية . وإذا كان الإنسان بطبيعته ميلاً إلى تلقى صنوف التربية فلم لا تستغل هذا الميل فتعلم الطفل مختلف العلوم والفنون التي يحتاج إليها ؟ إن الشدة تدفعه أولاً إلى أن يبغض والديه وأساتذته وموضوع درسه ، وثانياً إلى أن يستعمل الحيلة والنفاق لينجو من هذه الشدة . والشدة لا تكون رجلاً نابئين

أحراراً عاملين ، بل تكون أذهاناً ضيقة جاهلة وأرواحاً خانعة ذليلة . أليست شدة الحكومة إساءة كافية ؟ فلم نضيف إليها إساءة مقصودة تتفقد بانتظام ؟

أما كثرة المواد التي تدرس للأطفال ، ونظامها ومنهجها فإنها توذى الرق العقلي أولاً لأنها تتعدي قوة الطفل ، وثانياً لأنها تبطئ عزيمته

يقول ابن خلدون يجب جعل درس اللغة أساساً لكل علم . وليس المقصود أن يدرس النحو والبلاغة درساً نظرياً بل المقصود درس يجب أن تكون غايته تدريب الطفل على أن يحييد التعبير عمّا في نفسه وأن يفهم ما يقصد وما يقرأ . والنحو والبلاغة في نظر ابن خلدون كاً هما في نظر سبنسر نوع من فلسفة اللغة وهذا يجب ألا نعلمها للأطفال إلا متى بلغ أشده

يقدم ابن خلدون تلك النصيحة لأنَّه رأى بعض الغويين المتمكنين من مادتهم لا يحسنون التعبير عمّا في أنفسهم بطريقة صحيحة . ولكن القصور عن التعبير ليس قصوراً في التفكير

يقول ابن خلدون أيضاً أنه من العيب أن نعلم الأطفال المنطق كـنعودهم التفكير الصحيح لأن المنطق ليس الا وصفاً للملكة المفكرة (اختلاج الفكر) وطرق تعليمها وهو نوع من التمارين الطبيعي لملك الملكة ، والأفضل أن يدرس ذلك التاريخ عند ما يصل الفكر إلى نضجه

وليس من مبرر لعادة شائعة في جميع الأقطار الإسلامية تقضي بحفظ القرآن في بدء كل تعلم . ويظن القائلون بهذه الطريقة أن حفظ القرآن منذ الطفولة يعود التلميذ أن يتكلم وأن يكتب بلغة فصيحة جداً ويحميه من شر الرذائل كلها وليس الأمر كذلك فكل يعرف أن القرآن كلام الله ، وأنه يجب ألا تقلده وإذا فتايره في اللغة باطل . أما تأثيره المعنوي فإنه يكون أبعد أثراً إذا فهم الطفل ما يقرأ . وهذا يفضل جداً لمصلحة الطفل ذاته ، واجلالاً للفقرآن ، ألا يبدأ ذلك الدرس إلا حينما يصل الطفل إلى درجة معينة من التفكير

وليس ابن خلدون أول من نقد هذه العادة فهو يذكر رأى القاضى أبي بكر ابن العربي ويوافق عليه . بيد أنه يقول : إنما إن يفلحا فى تغيير هذه العادة لأن العادة طاغية مستبد

أما بالنسبة للعلوم التي يجب تعليمها فغيرى ابن خلدون وجوب تدریسها بادىء بدء باللغة الاصيلية لأن الدرس بلغة أجنبية ليس الا نصف درس ، والعلماء الاجانب الذين يدرسون بالعربية لا يصلون الى حسن التعبير ، لا بلغتهم الاصيلية ولا باللغة العربية . ويقول طبقاً لما ذكره في الفصل الذى تكلم فيه عن الفنون وهو أنه لا يستطيع الحدق في فنين معاً : انه لا يستطيع معرفة افتین معرفة جيدة ويجب على الاستاذ أن يفرق بين العلوم الاضافية والعلوم التي تدرس لذاتها ، ولذا يجب عليه ألا يرغم تلاميذه على التبحر في الاولى ، فان تلميذا يريد التبحر في النحو مثلاً قد يغنى حياته دون الوصول الى بغيته . بيد أنه يجب أن يلم بعض العلوم الأخرى الى حد ما . يقول مؤلفنا اعلموا تلاميذكم المبادئ العامة الضرورية للعلوم الاضافية فإذا أراد أحدهم أن يتخصص في احدى هذه المواد فائزكه وشأنه لأن واجبكم ليس اعداد الأخصائيين وإنما اعداد التلاميذ ليكونوا كذلك ومن الضروري لتنفيذ تلك المهمة بنجاح أن ندرس طبيعة الفكر البشري وتطوره من الحداثة الى الفتوة ف بذلك نستطيع أن نتمشى معه ونرى وجوب البدء بتعليم الأطفال أعم القواعد وأسهلهما فيصلوا بذلك الى معارف أصعب وأكثر تقدماً أليست هذه الفكرة الاخيرة تذكرنا بفكرة بستالوتزى في هذا الشأن ؟ لا ريب في أن ابن خلدون لم يتمتعق في بحث مسألة التربية ولم يعالجها الا عرضاً . بيد أن ذلك الدرس الموجز يبين أنه كان ذا كفاية مدهشة في فهم ماذا يمكن أن تكون التربية وفي تنظيم تنفيذ أذهان النشء

يدرس ابن خلدون بعد ذلك تاريخ اللغة العربية وتاريخ آدابها ويصل في هذا البحث الى استنتاجات تستحق أعظم عناية من المستشرقين الذين يدرسون

هذه المادة . فلافكار التي يبدوها بالنسبة للعلاقة بين لهجات العرب المعروفة في المدن وفي الصحاري وبين اللغة القدية ، ومقارنتها الجهة الصدق والنضج بين الشعر العربي في المشرق والمغرب ، ونظريته في أن اللغة العامية لها أو يجب على الأقل أن يكون لها ، نحو خاص وبلغة خاصة وكل ما تزдан به لغة من المجال الادبي ، وأن اللهجات العامية نيرة للتطور الطبيعي اللغة القدية : كل ذلك يرفع ابن خلدون إلى صف علماء العصر الحديث . على أنه ليس من بحثنا أن ندرس هذه الفصول وأن نحملها .

حاشية

قال ابن خلدون : « وقد كدنا أن نخرج عن الغرض وعزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ولم يل من يأتي بعدها من يؤيد الله بهنـكـر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله وإنما عليه تعين موضع العلم وتنوع فصوله وما ينكمـلـ فيهـ والـمـتـاخـرونـ يـلـحقـونـ المسـائـلـ منـ بـعـدـ شـيـئـاـ فـشـيـئـاـ إـلـىـ أـنـ يـكـدـلـ وـالـلـهـ يـعـلـمـ وـأـنـمـ لـاـ تـعـلـمـونـ » بهذه العبارة يختتم ابن خلدون مقدمته . ولكن الطريقة التي رسـمـهاـ لمـيـتـبعـهاـ الشـرـقـيـونـ كالـاحـظـ دـيـ بوـثـيرـ . وقد تـأـيـدـتـ سـيـادـةـ الشـعـبـ التـرـكـيـ - الـتـيـ بدـأـتـ فيـ عـصـرـ ابنـ خـلـدونـ بـتوـطـيـدـ دـعـاءـهـاـ فـيـ الـعـالـمـ الـاسـلـامـيـ - نـهـائـاـ بـافـتـتـاحـ مـصـرـ قـبـلـ ذـاكـ بـقـرنـ . وـسـحـقـ الـفـاتـحـوـنـ الـعـلـمـوـنـ وـالـفـنـوـنـ فـيـ طـرـيـقـهـمـ ، وـرـازـلتـ كـلـ غـارـ الـخـضـارـةـ الـاسـلـامـيـةـ ذـاتـ الـبـدـائـعـ الـجـاهـيـةـ أـيـنـاـ وـطـتـتـ أـقـدـامـهـمـ . وـرـأـيـ أـنـ السـبـبـ الـجـوهـرـيـ فـيـ اـضـمـحـلـالـ الـدـوـلـةـ الـعـرـبـيـةـ وـلـاـ سـيـماـ اـضـمـحـلـالـ الـعـلـمـوـنـ وـالـآـدـابـ الـعـرـبـيـةـ كانـ بـلـاـ

دیپ تغلب الجنـس الترک

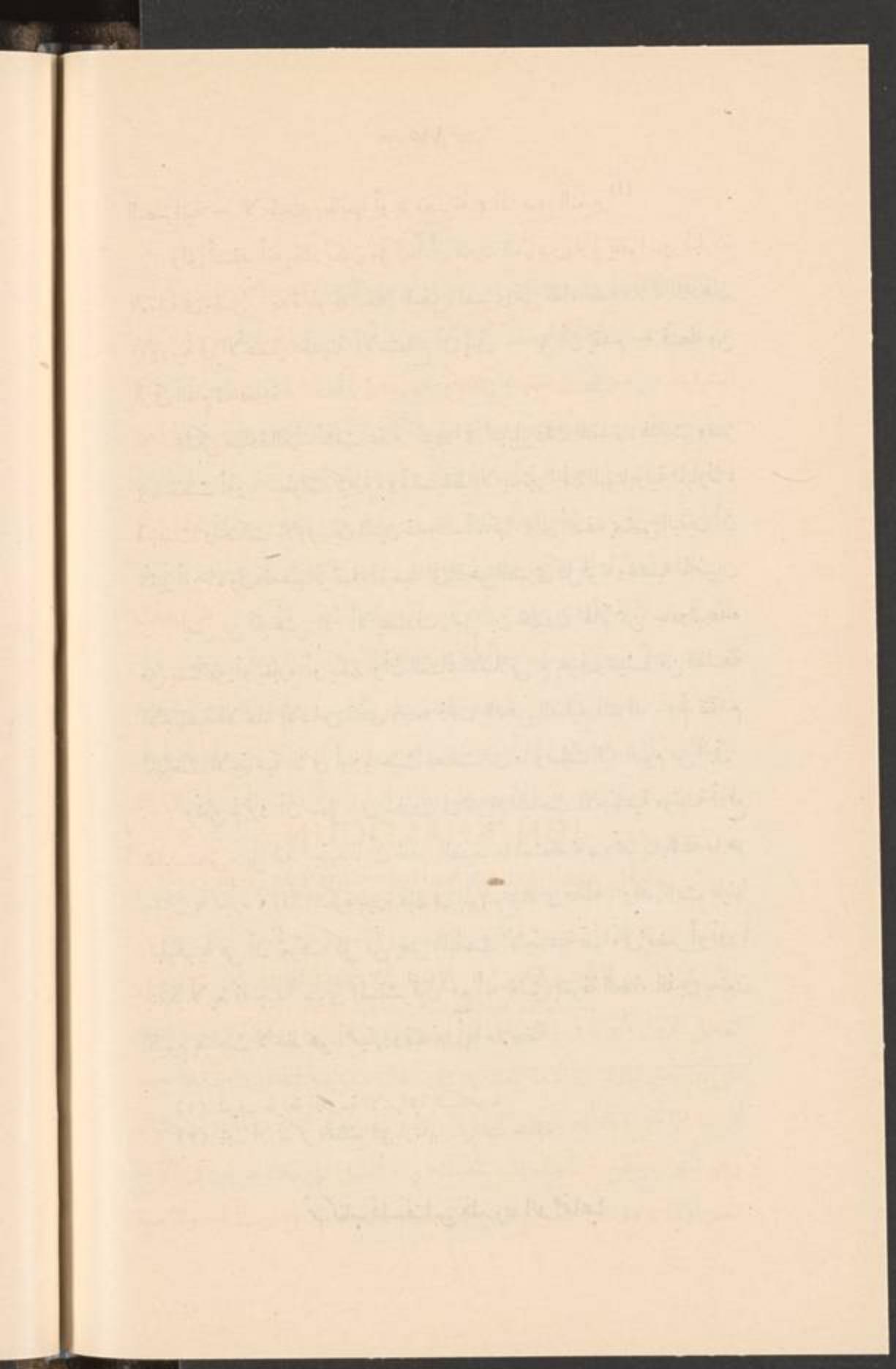
ففي إبان هذا التغلب فرت الآداب والعلوم من اضطهاده لاجئة إلى مصر .
ويوضح تاريخ الآداب بمصر في القرنين الثامن والتاسع (من الهجرة) ذلك بخلافه .
ولا يغترض علينا بأن ملوك مصر في ذلك العصر كانوا تركا فقد كانوا كما قلنا في
الفصل الأول ، تركا في الجنسية ولكن مصريين في التربية والحضارة . هذا فضلا
عن أن تأثير الملوك في الأمة المصرية وفي أعمال عبقريتها الحقة كان ضئيلا جدا
لاميما إذا قارناه بالتأثير العظيم الذى كان للأمة المصرية في الفاتحين لها وفي سادتها ،
وهو تأثير ينم عن حياة وشخصية عظيمتين ، والدليل على ذلك موجود في تاريخ
مصر أولا ، وفي أن مصر لم تلتقط قط علمًا ولا فلسفة بل دينًا — ولا سما

النصرانية — الا طبعته بطبعها أو « مصرته » اذا صح التعبير^(١) وانى أعتقد أنه يكاد يكون مؤكداً أن الترك العثمانيين لم يتفوّوا سير الحركة العقلية في مصر^(٢) مدة طويلة لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائماً للإدّهان الوربية في الأعصر الحديثة ولاستطاع أن ينال — بل أن يقدم — قسطه من الرق العام للحضارة

ولكن سيادة الترك كانت عقبة كثيرة في سبيل ذلك التقدّم . فنامت مصر بينما خطت أوربا خطوات كبيرة ، ولم تستيقظ الا بتغيير الحلة البوناباريتية المباركة ، فتمضي واحتكت بالاوربيين الذين غدوا أستانذتها . وانى أعتقد بعمتي اليقين أن تأثير أوربا ، وفي مقدمتها فرنسا ، سيعيد إلى الذهن المصري كل قوته وخصبته الماضيين ليس من المدهش اذاً الا يصادف عمل ابن خلدون الهام من جاءوا بعده من يستأنفه او يغيره او يكمله وأن العالم الاسلامي لم يعرف شيئاً من الفلسفة الاجتماعية الا هذا الاساس الذي وضعه ذلك الذهن الضليع المتوفّد . ولم تتقدّم المباحث الاجتماعية الا في أوربا حيث وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم من الرق ونحن لم نزد أن نعطي ابن خلدون في تاريخ المباحث الاجتماعية مرتبة أرفع مما يستحق . بل لقد اجهمنا أن نقدر بالضبط ما استحدثه ، ونحرinya بالدقّة ما هو مدين به لغيره ، وما ابتكره غيره قبله في الموضوع الذي علجه . وقد كانت غالباً مدينه به لغيره ، وما ابتكره غيره قبله في الموضوع الذي علجه . وقد كانت غالباً الجوهرية هي أن نعرف كل من يعني بالمباحث الاجتماعية سواء في مصر أو أوربا ب الفكر لا يعرفه جيداً سوى المستشرقين مع أنه خليق بمعرفة العلماء الذين يعنون اليوم بمباحث لاحظ هو أهميتها وفائتها أيها ملاحظة

(١) نرف طرافة المدرسة الاشتراكية السكندرية

(٢) يجب أن نذكر الفظائع التي ارتكبها سليم عند مقدمه



ابن خلدون

مؤرخ الحضارة العربية في القرن الرابع عشر

رسالة للاستاذ فون فيسنندنك نشرتها مجلة الدوينشه رونتسشاو
الالمانية في عدد يناير سنة ١٩٢٣

وترجمها عن الالمانية

محمد عبد الله عزاز

IBN KHALDOUN

Ein arabischer Kulturhistoriker von
14. Jahrhunderts

Von. O. G. Von Wesendonk

Deutsche Rundschau, Jahrgang 49, IV.

دم الاسلام في القرن الرابع عشر انقلاب عظيم الشأن فقد انتهت الحروب الصليبية بخيبة تامة وانهارت في الوقت نفسه دعائم الخلافة في بغداد تحت أقدام المغول ، فنهضت أسرة الايوبيين الكردية التي نولت عرش مصر لقيادة العالم الاسلامي وخلفتها في ذلك أسرة المماليك التركية التي أقصت الجيوش الصليبية عن الاراضي المقدسة نهائياً ورددت هجوم المغول نحو الغرب

واعتنق خلفاء جنكيز خان الاسلام بسرعة ، وبرزت من بين الانقضاض العدة للدولة المغولية دولة التتار الروسية فكان قيامها رمزاً لصولة الاسلام . وكذلك ونب الاسلام في الشرق الأوسط في أثر المغول ، ثم نهض تيمور بمحاول فتح العالم ، ونهضت معه الدولة العثمانية التي دفعت حدودها في القرن الرابع عشر الى ادرنة وقضت على دولة الصربي في موقعه اضطرل ومن ثم اكتسحت دولة البلغار . وأسس خلفاء تيمور في القرن السادس عشر بالهند دولة المغول العظيمة التي ازهرت في ظلها شعوب خاملة ایما ازهار حتى عملت فرنسا والإنجليز على تقويض صروحها بما بذلته من الجهاد في سبيل اغتصاب الهند . وكان للإسلام أيضاً منعة وصولة حينما كان مماليك مصر يشنون الخلافة برعائهم ، بل لقد نال ذلك الاسلام فوزاً باهراً في القرن التاسع عشر في الصين وفي ارجاء افريقيا

وكانت منطقة النفوذ الاسلامية في الغرب خلافة قرطبة الاموية التي أسسها الامير عبد الرحمن الاموي عقب انتصار أبي العباس السفاح أول خلفاء العباسيين على مروان الثاني . واستطاع ملوك الطرائف أن يقاوموا الاسпан زماناً بوازرة الدول البربرية التي قامت على دعائم العنف والبطش كالدولة المراطية التي نشأت في الصحراء ودولة الموحدين التي نشأت في بلاد الشوس . ييد أن تلك الدول اضمحلت وغفت آثارها قبل القرن الرابع عشر ، ولم يبق بالاراضي الاسلامية سوى

فرع من النصريين يرعى في غرناطة مهداً للفنون والعلوم والآداب، ولم يبق كذلك بيد ملاطين مراكش وبني مرин سوى بلاد ضئيلة في الجنوب مثل رنده، وتفككت عرى دول المرابطين والموحدين الظاهرة. ونشأ على أنقاض بني مرин ملوك فاس، بنو حفص أمراء تونس وبنو عبد الواد أمراء تلمسان، وعدة أمراء صغار وزعوا ملوك الدول البربرية الكبرى، حتى كان لكل بقعة أو مدينة مهمة أميرها انطلاقاً يحارب جاره أو رئيسه المزعوم. بيد أن افريقيا الإسلامية لم يعتورها عرض من عوارض ذلك الانحطاط الذي كان الغرب وقتئذ يتخطى في خلافاته، إذ أنها بالرغم من اضمحلالها كانت أعرق حضارة وتفكيراً وتربية.

ففي تلك الآونة التي أخذ ينهار فيها سلطان الإسلام ولد بتونس مؤرخ هو أحدي تلك الرؤوس المفكرة المبدعة في التاريخ العربي الفكري. في سنة ١٣٣٢ اكتتحلت عيناً أبي زيد عبد الرحمن بن خلدون في تونس بروزية ضياء العالم. ومنذ عهد عقبة القائد الشهير الذي كان الفرنسيون أول من دنس مسجده كانت افريقيا (وهي الاسم العربي لتونس) مهداً للعلوم والمعارف، وقد حافظت حتى العهد الأخير على الاستئثار بذلك الفخر أشد الحفاظة. على أن هيئتها السياسية كانت قد تقلصت سرعاً منذ أمد طويل فقد اغتصب الأغالبة ولاية تونس نحو سنة ٨٠٠ م وأقاموا دولتهم على أساس العنف والقوة كما انتزع ابن طولون الذي عينه العباسيون حاكماً لمصر سنة ٨٦٨ م ولائيها منهم وأسس بوادي النيل دولة مستقلة. وتسربت من هاتين الدولتين نزعة إلى التوسيع والفتح في مناطق البحر الأبيض المتوسط الأغالبة سيادة الإسلام على صقلية وسردانيا وهددوا روماً وعانيا في سواحل إيطاليا وبروفانس ونفذوا إلى وادي الرون شمالاً حتى سقطت جنيف في أيديهم فعلاً، ولم يلهم الأغالبة قدروا في صراعهم الانتقام لهزيمة عرب الاندلس على يد كارل مارتل. كذلك قامت في افريقيا دولة الفاطميين الشيعية التي كان قيامها على يد عبد الله الأشعري المهدى حادثة مدهشة فذة في حوادث التاريخ. على أنه

سرعان ما انقضى العهد الذى كان الاسلام ينفذ فيه الى أقطار الفرنجية والذى استطاع فيه مغامر كثيرون أن ينهاض خلافة بغداد مناهضة خطيرة ونشأ أمراء بني حفص على أنقاض دولة الموحدين التي سادت أشتاب المنطقة الغربية زمناً قصيراً وتوطدت دعائم مملكتهم بتونس ، وكان كبارهم شيخ هناته أبو حفص الذى كان قد عينه الموحدون حاكماً لأشبيليه والأندلس الغربية ، وعمه أبو زكريا حاكم إفريقية الذى استقل بولايته سنة ١٢٨٨ . ولم يكن لقب السلطان وقت مولد ابن خلدون إلا صورة براقة في غير البلاد التي افتحتها الاتراك . وكانت السلطة الحقيقية في يد رجال من البطانة والحكام طالما نادوا على ملوكهم . وفي عهد بني حفص أتحقق لويس التاسع ملك فرنسا في الحرب الصليبية السابعة وينتسب مؤرخنا إلى أصل من أصول حضرموت في جنوب بلاد العرب . وكان جده قد استقر أولاً بمدينة قرمونة ثم انتقلت أسرته إلى أشبيليه حيث سمت آمالها وأمنياتها وفاز أفرادها بمناصب هامة في إدارة الحكومة والجيش ولبنوا يشاطرون هناك مصير الدولة المتقلب . فلما تقوضت دعائم دولة الموحدين هاجرت الأسرة إلى مبتته . وما سطع نجم أبي حفص رحات إلى تونس واتخذتها مقاماً امكى تستظل في منفاهما بحياته ، وتقلد جد المؤرخ وظيفة الحاجب (رئيس الوزراء) للأمير أبي حفص ثم صار وزيراً لخلفه المستنصر . أما أبو المؤرخ أبو بكر محمد فانخرط في سلك الجنديية أولاً غير أنه ما لبث أن تفرغ لدرس العلوم واختص بدرس الشريعة في عصر أزهر فيه درسها حتى صار من كبار فقهائها وعلمائها ففي تلك البيئة ، وفي مهد هذه التقاليد نشأ عبد الرحمن . وكان من الواضح باديه بدء أنه سيعتنق الحياة الحكومية . ولم ترق له الحياة العسكرية فانكب على طلب العلم بشغف أودعه فيه أبوه ، ولفى في تونس ومكاتبها الشهيرة وعلمائها الأقطاب فرصة يائعة للإنفاق . وكانت معاهد العلوم الإسلامية في ذلك الحين تنهض على طلابها من عذب مناهلها أيضاً افاضة ، وكانت التربية الإسلامية قد

انحدرت في ذلك الحين أيضاً صبغة مدرسية قاتمة ، ولكن ميدان التعلم بقي شاسعاً، ترافق الاطراف مثلما كان في الغرب بالرغم من سيادة الميل الحافظة وضغطها . وقد عصف ذلك بنقائص عقلية مصفردة فأدى إلى أن يتخذ «الاجماع» وهو التوفيق بين الآراء العلمية المختلفة أهمية خاصة وان تعمور العقائد الثابتة تغيرات عديدة . ولما كان ارتباط الشريعة الإسلامية بالدين شديداً فان العلوم القانونية لم تتعدد حدود التفكير المدرسي الديني . ولكن ذلك لم يمنع تسرب نفوذ المدنيات الأجنبية الذي كان ينمو كلاً اخضعت شعوب جديدة رغم اشتداد حملات المدرسة الحافظة . ونشأت في ظل الدولة العباسية تلك المدنية التي تعرف بالمدينة الإسلامية . وكان لامتزاج الحضارة الإسلامية ببقايا المدنيات القديمة ولا سيما تلك التي برزت من مدينة حران السورية أهمية خاصة ففيها كانت تسرب بدائع الحضارة اليونانية إلى نظم القرن التاسع . وكذلك كان تأثير مدرسة جندسابور الباهرة في فارس وهي التي كان الملك العظيم كسرى انس شروان يدعو إليها منذ عهد يوسفيان تلاميذه أفلاطون المنفيين من أثينا . ولم يستطع مفکر ان يتبع شيئاً جديداً يضيقه إلى ثمرات الحضارة القديمة كما اعرفت منذ عهد المأمون العباسي ، بل قلما ينبع مفکر حر كابن حزم قبل انفجار نوارة المرابطين المتصدرين ، وإن كان فلاسفة كابن رشد وموسى بن ميمون وابن الطفيل ينبعوا في عهد الدولة البربرية ونشروا تلك الأفكار التي تأثرت بها أوربا في القرون الوسطى أيام تأثير

وتذهب ابن خلدون لدرس العلوم والمعرفات أهبة أعجب بها أساندته ودرس الشريعة ومشكلاتها العويصة على نعط التقاليد الاندلسية . وكانت أساليب قرطبة الشهيرة لدرس العلوم الدينية لم تزل حتى القرن العاشر أبدع الأساليب وأحدها ، وكان المسلم الأسباني لا يكتفى بدرس النظريات مجردة ولا يقنع إلا بالتطبيق العملي فسلك ابن خلدون تلك الطريق ، وما كاد يختتم دروسه الحارة المستفيضة التي شفعها بحفظ القرآن ودرس الكتب المعترفة وأمهات الرسائل حتى دخل ميدان

الحياة العملية وهو قى لم يتجاوز العشرين من عمره ، فعين أميناً (سكريباً) للسلطان أبي اسحاق الذى استولى على عرش تونس بعد أن هزم الامير ابو الحسن المريني في القิروان سنة ١٣٤٨ . على ان اضطراب شئون بنى حفص وكفاحهم المستمر ضد من ناوأهم من معتنئى الواحى المجاورة لملوكهم جعل ابن خلدون على ان ينكر في البحث عن العمل في بلد آخر فسافر الى فاس وقدم الى السلطان أبي عنان المريني فعيته أميناً لشئونه . وكانت فاس - التي لا تزال الى الان مهد الدعوة الى درس الشريعة بالاساليب المحافظة لمعهد بنى مرین - مركزاً ممتازاً لبث العلوم والمعارف . واتهز ابن خلدون الذي سبّر بذلك غور المترک السياسي في ذلك العصر الفرصة لأن يعقد روابط علمية هامة . على أنه سرعان ما اضطر الى أن يعاني تقلبات البلاط الاسلامي ومقاجآت السياسة فان علاقته بأمير بجاية الحفصي جعلته موضعاً للريب فقبض عليه وأودع السجن . فلما توفى السلطان أبو عنان أطلق القائم بشئون الدولة سراحه وأعاده الى منصبه . ثم رقاه السلطان الجديد أبو سالم أميناً لديوانه ورئيساً لجلس شوراه . ولكن الخلاف دب بينه وبين الوزير عمر الذي تجرد لمناؤاته ، فلما أضنته المنازعة والمقاومة اعتزم مغادرة فاس ورحل الى غرناطة التي كان ملكها محمد الخامس قد عينه المرينيون بتدخل ابن خلدون حاكماً لزنه احدى ولاياتهم كي يجعلها قاعدة لاعمل على استعادة مملكته . وهناك ارتقى ابن خلدون الى أسمى المناصب وانتدب سفيراً الى أشبيلية ليصادق على معاهدة صلح عقدت مع بطرس القاسم ملك قشتالة (أليباً والقلاع) . ولكن سرعان ما تار الخلاف بينه وبين الوزير ابن الخطيب وهو السياسي المخازم والمؤرخ البارع الذي مازالت مؤلفاته للآن أصدق مصدر لتاريخ الدولة النصرية . فاضطر ابن خلدون الى مغادرة غرناطة التي بهرته علومها وفنونها الزاهرة بالرغم من تدهورها السياسي ، وعاد الى أفريقية وانتظم في خدمة الامير عبد الله الحفصي حاكماً بجاية . فلما قتل عبد الله ابن عم الامير أبو العباس حاكماً قسطنطينة واستولى على بجاية التحق

ابن خلدون بخدمة السلطان أبي حوم حاكم تمسان أحد أمراء بنى عبد الواد وسعى لديه في العمل على انتزاع بحاجية من أبي العباس مؤكدا له تمضيد قبائل عدة وعقد بينه وبين أبي اسحاق أمير تونس مخالفة هجومية . ولكن ذلك المشروع انهار لأن أمير تمسان اشتغل بخلافه مع عبد العزيز المربي سلطان فاس فسعى ابن خلدون في تركه واستاذته في السفر إلى غرناطة . وفي أثناء مسيره قُبض عليه بأمر سلطان مراكش ثم أطلق سراحه بشفاعة أبي حوم . فأقام في فاس حتى توفى عبد العزيز وتنصب العراك بين الطاحين إلى عرشه ، ثم عاد إلى غرناطة وهنـا يبدأ عهد جديد في حـيـة ابن خـلـدون يـتـفـوقـ فـيـهـ الـدـرـسـ وـالـبـحـثـ الـعـلـمـيـ على مهامـ السـيـاسـةـ وـالـدـوـلـةـ . لمـ يـقـمـ الاـقـيلـاـ فـيـ غـرـنـاطـةـ حـتـىـ اـتـهـمـ بـالـاشـتـراكـ فـيـ التـأـمـرـ عـلـىـ خـصـمـهـ اـبـنـ الـخـطـيـبـ . فـمـاـ دـىـ تـمـسـانـ وـالـخـدـمـةـ اـمـيـرـهـ مـرـغـمـاـ مـتـلـماـ ثمـ عـهـدـ اـلـيـهـ اـمـيـرـ بـأـنـ يـسـعـيـ فـيـ اـسـتـهـالـةـ بـعـضـ القـبـائـلـ الـعـرـبـيـةـ الـقوـيـةـ فـاـتـهـزـ الفـرـصـةـ لـفـرـارـ وـأـقـامـ أـعـوـامـ أـرـبـعـةـ فـيـ قـصـرـ مـنـزـلـ تـحـمـهـ السـكـيـنـةـ الـمـقـدـسـةـ ، وـهـنـاكـ بـدـأـ كـتـابـةـ مؤلفـهـ التـارـيـخـيـ الـعـظـيمـ

واذ كان وضع هذا المؤلف يتطلب المراجعة في مكتبة عظيمه فقد سافر ابن خلدون إلى تونس حيث رحب به السلطان أبو العباس وأكرم مثواه وقدر مشروعه العلمي بالرغم من دسائس البلاط والبطانة ، ولكن ربياً معيناً حل السلطان على أن يقصيه عن جانبه وأن يدفع به إلى البعثات والرحلات المتكررة حتى أن المؤرخ لم يجد شيئاً من الحرية التي كان ينشدها لاتمام مشروعه العلمي فانتقل الحجج عندها لاسفر واستقل مركباً إلى مصر في سنة ١٣٨٢ م فرحب به طلبة العلم هناك وبدأ القاء محاضراته في جامعة الأزهر الطائرة الصيت عندئذ ، ثم عين استاذًا للتعليم في ذلك المعهد العالمي . وأخيراً أُسند إليه منصب قاضي قضاة المذهب المالكي . ففي ذلك المنصب تجرد ابن خلدون لخاربة البدع الدينية والخروج على الفرائض فثار عليه جماعة من المنصوبين الذين تأثرت مصالحهم الشخصية بتشدداته وأضمروا له العداوة

والبغضاء . وأراد الشعب القاهري - ذلك الشعب المرح المولع باللهو الذى وصفت
لنا قصص الفليلة وليلة كثيرة من صوره وعواطفه فى عهد المماليك - أن يخلص
من المغربي الأجنبى . فاستقال المؤرخ من منصبه وتفرغ إلى الدرس ثانية . وذهب
ليقضى بقية أيامه فى قرية من أعمال الفيوم فى سكينة لم تخالها سوى رحلة الى
الحجـاز لقضاء مناسك الحجـ . وفي سنة ١٣٩٩ م عين ابن خلدون قاضياً لقضاء
مرة أخرى فعاد الى سابق جهوده فى الاصلاح حتى توفى مغضده وصديقه السلطان
بررقة سنة ١٤٠٠ م ففقد منصبه مرة أخرى

وكان مماليك مصر قد اعتبروا أنفسهم حماة الإسلام ضد المغول منذ انتصار
المظفر كوتوس على هولاكـ وفى عين جالوت بالشام سنة ١٢٦٠ ، وافتاد قائدـهم
الشـير بيبرس الذى اندفع أنطـاكـية من الصـليـبيـين سنة ١٢٦٨ شخصـاً زعم أنه
من سلاـلة العـبـاسـيـين يسمى أبا القاسم اـحمدـ واعترـف به رئيسـاً روحيـاً . فـلـما اـعـتـنـقـ
المـغـولـ الـاسـلامـ ذـكـاـ التـنـافـسـ بـيـنـهـمـ وـبـيـنـ الـمـصـرـيـيـنـ الـذـيـنـ اـسـتـأـنـرـواـ بـرـاثـ العـبـاسـيـيـنـ
وـجـاهـتـهـمـ . وـتـأـنـرـ تـيمـورـلـانـكـ بـذـلـكـ التـنـافـسـ ظـاهـرـ فـيـ سـورـيـاـ سـنةـ ١٤٠٠ـ مـ عـلـىـ
رـأـسـ أـجـنـادـهـ التـنـارـ غـازـيـاـ لـدـوـلـةـ تـيمـوجـنـ . فـهـرـعـ إـلـىـ اـقـائـمـ السـلـطـانـ فـرـجـ وـاصـطـحـبـ
معـهـ ابنـ خـلـدونـ . وـلـكـنـ القـتـالـ لـمـ يـاشـبـ بـيـنـ التـنـارـ وـالـمـصـرـيـيـنـ اـذـنـىـ إـلـىـ السـلـطـانـ .
أـنـ القـلـاقـلـ دـبـتـ فـيـ أـنـحـاءـ مـصـرـ فـمـادـ أـدـرـاجـهـ إـلـىـ القـاهـرـةـ تـارـكـ السـوـرـيـيـنـ إـلـىـ
قـضـائـهـ . وـرـفـضـتـ الـحـامـيـةـ الـمـصـرـيـةـ فـيـ دـمـشـقـ إـلـىـ كـانـ تـيمـورـ لـانـكـ يـحاـصـرـهـ أـنـ
تـقاـوـيـهـ ، فـاـنـسـلـ ابنـ خـلـدونـ سـراـ إـلـىـ الـمـعـسـكـ التـنـرـىـ وـقـابـلـ تـيمـورـلـانـكـ وـقـدـمـ إـلـيـهـ
الـقـسـمـ الـمـتـعـلـقـ بـهـ مـنـ تـارـيـخـ الـعـامـ . نـمـ أـوـفـدـهـ الـفـاخـيـرـ إـلـىـ الـقـاهـرـةـ مـعـ نـفـرـ مـنـ الـعـلـمـاءـ . وـبـيـنـماـ
أـنـجـهـ تـيمـورـ إـلـىـ الـكـرـجـ وـالـأـنـضـولـ حـيـثـ هـزـمـ بـاـيزـيدـ الـعـمـانـيـ فـيـ اـنـقـرـهـ فـيـ ٢٠ـ يـولـيـهـ
سـنةـ ١٤٠٢ـ مـ شـرـ هـزـيـةـ وـأـمـرـهـ ، عـاـشـ ابنـ خـلـدونـ فـيـ الـقـاهـرـةـ عـالـمـاـ وـقـيـمـهـ ضـلـيـعـاـ
وـعـيـنـ مـرـاـرـاـ أـخـرـ فـيـ مـنـصـبـ قـاضـيـ الـقـضـاءـ حـتـىـ تـوـفـىـ فـيـ الـرـابـعـةـ وـالـسـبـعـيـنـ مـنـ عـمـرـهـ
فـيـ ١٥ـ مـارـسـ سـنةـ ١٤٠٦ـ

— ٢ —

من شاء أن يفهم مؤلف ابن خلدون وأن يدرك سر عبقريته وابتكاره فعليه أن يتلمس ذلك السر في حياة المؤرخ وأقواله المقتربة بحوادث حياته وتقلباتها، وأدوار رفعته ومحنته، اذ من القواعد الثابتة أن يجري تطبيق العمل على النظريات، وإن هذه ترجع إلى ظروف الحياة اليومية . على أن ابن خلدون لم يتجمّس كثيراً في ذلك التطبيق لأن ما أخرج للناس بعضه مستمد من رسوخ قدمه في العلم عناء في ذلك التطبيق لأن الناس بعضه مستمد من مشاهداته وملاحظاته وذكائه الخارق في النفاذ إلى أغواره ، وبعضه مستمد من تأثيراته وملاحظاته المؤثرات التي تتأثر بها عادات الشعوب وأخلاقها ، وبعضه تأثير اضطراب في أعماق نفسه: فقد رأى ودرس كل شيء، ولم تخمد نار فؤاده الملتهب ، أو تهدأ نائرة حياته الحافلة بمختلف الحوادث إلا بعد أن ارتوى من مناهل المشرق ولم يعارفه وأغدقه عليه مصر والمغرب من كنوزهما أبداً أغداً . كان هوى العلم وظلام المعرفة يدفعانه إلى اختبار الأمور وتحقيق الحقائق ، وقد نبذ غمار الحياة السياسية ليغوص في بحار الدرس ويعامل صنوف التأليف ، وما كاد يتفسّر نسيم الراحة حتى بُرِزَ إلى ميدان الاختبار والتحصيل العملي . وللأسدين الأخيرة التي قضاهما ابن خلدون بمصر مزية خاصة ، فقد تولى هذالك منصب قاضي القضاة مراراً غير حافل بما كان يشيره الخصوم في وجهه من المتاعب والصعاب ، فلم تثنه دسائمهم أو يخيفه نضالهم بل سرعان ما تبين السلطان عله وفضله حتى دعاه إلى القضاء فلبي الدعوة . ولم تدفع المؤرخ إلى تقلد مناصب السلطة والجاه عوامل مادية بل كان الدافع شغفه بتحقيق المعارف النظرية في عالم الحقائق الوحشية وآياتها بالتجارب الحسية . ولذلك المزج بين العلم والحقيقة العملية أمر ظاهر في مؤلف ابن خلدون ، بل هو منشأ البراعة الراقية التي امتاز بها المؤرخ بعد أن أثبتت به غمار الحوادث إلى خدمة كل ملوك عصره في إفريقية والأندلس . على أننا نلاحظ أنه لم يجد نسلاً مجالاً يتسع فيه

الاعراب الحق عمما في نفسه وسريرته . كان ابن خلدون اذا عنى بمسألة سياسية يحرص على الا يتکبد في نجاحها أقل غرم ، وكان عرضة للتأثير والاستهالة ، بعيدا عن حياده الدسائس . وكان الاخلاص والثبات على المبدأ أهم صفاتة . وكان اذا ما جف ثمار عمله يجهزها بهاراة خارقة لم تتوفر في رجل من معاصره . وقد نظم مؤلفه معيناً لا ينضب من العلوم والمعارف التي كان يستقيها من جميع المصادر ، من الكتب المديدة ، ومن كل مصدر أو شخص احتك به ، من كل مسافر أو تاجر أو موظف . وكانت هذه المصادر تنقاذه من كل ناحية فيعها ويصوغها في قالب فني رائع الفصاحه . وكان اماما لغة لا يترك فرصة تعرض لاصقل عبارته الحضرمية ، خفورة بعبارته العربية النقيمة . وقد تكللت جهوده في ذلك السبيل بالنجاح الباهر فقد كتب مؤلفه بالرغم من سرعة وضعه بأسلوب بديع وبيان ساحر من ذلك المعترك شاد ابن خلدون حصناً شامحاً من العلم المتنين والابتكار المطبوع . رغب المؤرخ المغربي عن المعرفة العامة الشائعة وأبى الا أن يشق لنفسه طريقاً حادياً لم تطرق من قبل في عرض الواقع والنتائج التاريخية ، نسقها بأسلوب طريف خاص به . وان في لهجة التشاوم السائدة في اسلوبه ، وطريقه تدليلاً ، لحجية دامنة على أن الظروف العملية للعصر الذي عاش فيه قد أقمعته بالخطاط الحياة العامة للفرد والدولة وانهيار دعائهما . كان المنظر الخارجي للصور المغربية براقة خلابة تزهو فيه الفنون والعلوم والأداب ، ولكن سلطان الاسلام في المغرب كان يسير الى التفكك والاضمحلال سيرا سرياً مستمراً ، وكان البربر الذين تولوا الزعامة في الغرب مكان العرب قد وصلوا عندئذ الى ذروة مجدهم ، ووصلت القوة القاهرة الى استئثار بها المرابطون والموحدون حيناً الى نهايتها ، وأنهى ابن خلدون ذلك الاضمحلال الذي كان يرقبه بعين ثاقبة محوطاً بسياج من أنقاض السيادة الغابرة ، فكان يتأمل لنداعى صروح الهيئة العربية ايماناً تاماً . ولم يرق له او يرضه مدفوعاً بالنزعة القومية ان تقدم الشعوب التركية الى زعامة الاسلام فقد كانت

عربية ابن خلدون أشد في ثمار التحصيل الفنى والتأثير النفسي . ولا يعترض على ذلك بانتسابه الى أصل عربى نزح الى الاندلس فان الدماء العربية انسابت الى عروق الغرب . وابن خلدون عربى اندلسى صميم

وعلى ذلك فهو رأس مبتكرة وممثل أعلى في الآداب العربية . وقد اعتبر بحق أنه امام مدرستي ميكافيلى وفيكتور . ولائى كتب ابن خلدون تاريخ الرومان واليونان والقوط وألم بذكر الفرجن وتحليل نفسيتهم فان العالم الغربى يضع اعتباراته دون سواها مما تداوله العالم الاسلامى موضع الاحترام ، فقد رفض منها الجانب الخرافى وتحرر من أصفاد التقاليد الاسلامية في درس شئون الدولة والادارة وغيرها

وقد حرر ابن خلدون ذهنه كذلك من القيد الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة وكان آخر تجده سطع في سماء التفكير الحر . بيد انه يجحب الا نقع في نفس الخطأ الذى ارتكبه ابن خلدون وهو المبالغة في تقدير النزعات الجنسية . ان بين اعلام الآداب العربية رجالا ينتمون الى شعوب مختلفة وان صولة اللغة العربية بعيدة الأثر حتى في نفس الشعب العربى الصميم ذاته ولا غرو فهى أصل دين عالى هو الاسلام ، بل هي أعرق في ذلك مما كانت عليه اللغة اللاتينية بالنسبة للنصرانية لأن الماءها بالشئون الروحية وحياة الزهد والتقوى اكثرا اعتدالا وروبية ولذا كانت مؤثراتها أبلغ وأفند . كان كل مسلم متوسط التربية ملما على الأقل بأصول اللغة التي نزل بها القرآن ، وكان كل من يعني بدرستها يحاول ان يمتلك ناصيتها وأن يكتب بها وينظم . وكان متوسط التربية في الشرق أرق بكثير منه في اوروبا في القرون الوسطى . ولائى قيل بأن المغول لم يسعقو نظم التربية والمعارف العامة تماماً فان عواصف العصر المغولي وما جرته من الويل كانت لها آثار بعيدة الغور

وقد كانت الحوادث العاصفة التي شهدتها ابن خلدون او اشتراك فيها دافعاً له

الى أن يتلمس من خلاطها عوامل ارتفاع الدولة أو سقوطها . ويرى المؤرخ ان الحوادث التاريخية تفرض حالة ثابتة . ومع اعترافه من الوجهة النظرية بامكان انحرافها فان افتراض ذلك لا يتعدي ثبوت الحوادث السياسية ، وهي حالة لم توجد في نظره . أدت به ملاحظاته ومشاهداته الى أن ينكر صراحة ثبوت الحالة السياسية ، وأن يرى أمامه مقياساً ثابتاً لارفة والهبوط . وفي رأيه أن سلطان أسرة معينة لا يدوم في الغالب الا أجيلاً قصيراً ثم يتلوه دور الانضمام ل تلك الدولة القوية وقدر هذا الاجل بنحو مائة وخمسين سنة واستنتج من درس هبة الدول المرابطية والمهدية (الموحدين) والمربيين أن الدول التركية التي نهضت في عصره لن تعمد أكثر مما عمرته تلك الدول الاسلامية

و كذلك يرى ابن خلدون أن كل شيء يتبع مجراه الأبدى ، فمن البداوة والتجول تحول الجماعات الى الثبوت ثم تأتي الحضارة والرفاية وبمقبها الانحلال . والحق يقال أن قواعد ابن خلدون الفلسفية رائعة باهرة . فهو كليل حق للمدرسة الاسلامية قد نظم معارفه المكتسبة من طريق الاختبار والتجربة اذ لا ريب ان الحوادث قد أملت عليه أسلوبه وطريقه . وتبقى تلك الاصول صحيحة طبيعية بالنسبة للدول الاسلامية وحدها لأن المؤرخ وان يكن قد امتهن شخصياً بأبناء قشتالة وقادتهم في تاريخ الفرنج وأحوالهم فإن معارفه بالنسبة لعالم غير الاسلامي بقيت ناقصة مبتورة

بيد أنه يرى حوادث الدول العربية والبربرية حاسمة قاطعة . ويعتقد ان عاطفة الاجماع هي أول عامل يقرب البشر بعضهم من بعض . ومنها تبرز الاسرة فالجماعة فالجنس . ومن الجنس تتكون الدولة . وفي الجنس أو الدولة لا بد أن تسود على الأفراد عاطفة القومية أو الجنسية . ومن هنا تطرق ابن خلدون الى فكرة « الوطنية » التي هي في رأيه قوام الدولة وعوادها . ولقد درس باعتباره عربيةً معضلة تلك الدول العربية التي نهض بخاتمة تم تهار دعائهما كذلك ، وانتهى الى أن

البربر والترك يقرنون بأبناء الصحراء الذين قهروا العالم . أما الاخلاق فقد صورها المؤرخ أدق تصوير . وقد ضرب لنا مثلاً حقاً بعرب شبه الجزيرة الذين نهضوا بعد محمد مستمسكين بحياة البداوة والتغشى ثم اضمحلوا بعد ذلك ليوضح كيف يجب أن يستمسك بعربي القومية من يريد من الشعوب أن يظفر بهيبة العالم . وذهب إلى أن العرب لا تقوم دولتهم إلا برعامة بي أو مؤشرات فكرة دينية . وتلك نظرية تؤيد صدقها حوادث التاريخ . فلن الغريب المدهش اذن أن يشهد المرء دولاً جديدة تقوم في الحجاز والجزيرة وغير ها على دعامة فكرة الوطنية العربية ! ثم أنه لا ريب في بطلان هذا الزعم وقد مما أثره فصل سوريا وجهود تبذل في أن تحمل بفلسطين أقلية يهودية مكان أغلبية عربية حلولاً يدعونه بنظريات الحق والعدالة . على أن تقدير ابن خلدون لنفسية العرب لم يكن في جميع الاحوال خلواً من الحقيقة والصدق

وكما أن ابن خلدون يقدر أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم فإنه لم يجرده كذلك من الأهمية بالنسبة للدول عامة وهو ما ينتظر من كاتب مسلم . بيد أنه إذا كان قد وجد من الصيغ ما يعبر به عن أهمية الدين فإن تلك الصيغ أكثر تعبيراً عن الطبيعة مما يدل على أنها لم تصدر من أعماق سريرته . وإنك لنشعر بذلك عند ما تقرأ ما كتبه عن المقارنة بين أهل البدو وأهل الامصار ، فقد ذكر أن أهل البدو أقرب إلى الخير والشجاعة من أهل الحضر وأعجب باستعداد أهل البدو للنبوغ في العلوم والفنون وذهب إلى أن الصفات العربية القديمة لم تكن تنقصها آية من آيات الحضارة التي أزهرت في غرناطة والقاهرة . وهذه ثغرة بين النظر والتطبيق في فلسفة ابن خلدون

ولقد رسم ابن خلدون قاعدة ثابتة لرفعة الاسر وأضمحلالها لأن الدولة والملك في نظره كما هما طبقاً لل تعاليم الاسلامية أصلان لا ينفصلان^(١) وهذا سبب تفريغه

(١) ولكن قامت بالأندلس في أشبيلية وقرطبة جهوريات أرستوغرافية صغيرة لا مادقصيرة

الحاد بين مهام الخلافة الدينية والسلطة الدنيوية (السياسية) . والظاهر أنه يرى المثل الأعلى لذلك في الدولة الأموية . فقد قامت من بعض الوجوه بمناولة تعاليم محمد . وونبت مع العباسيين نزعة دينية استباحوا منها أن يقذفوا الأمويين بعد سقوطهم بكل ألم ونقضة . وزرخ عبد الرحمن الأموي إلى أسبانيا فبقيت هناك القواليد العربية القديمة حية زاهرة حتى نزعت الاندلس عنها ثوب المشرق وعفت آثار البداوة حينما تفتت إلى عقل المسلم الأسباني تلك الأفكار الحرة التي سادت حيناً في البلاط الأموي

وقد انتقص ابن خلدون من بين صفات الملك العربي الذي تعتبره الرعية محظياً ببعض الخواص الدينية خاصة الاستبداد وقال إنها علامة من علامات سقوط الدولة — وهذا الرأي يشبه نظرية أرسطو في الاستبداد وقد كان ابن خلدون ملماً بفلسفته تمام اللام .

وما يستدعي النظر ويستحق الاعجاب ملاحظات ابن خلدون عن تأثير الجو وظروف الحياة في تكوين أخلاق البشر وأيديتهم . فقد ذكر أن البر بري يعيش في الصحراء عيشة العربي بينما يتخدن في مرتفعات جبال الأطلس صفات خاصة ويبقى مختلفاً عن العربي تمام الاختلاف . وقارن بين ميزات الزنجي والمصري وغيرهما . أما فصوله الجغرافية فلا تكاد تختلف عملاً كتبه العرب في القرون الوسطى على أنه كتب فصولاً كثيرة عن ادارة الدولة تشهد بعظيم كفايته العملية . وقد أوضح كذلك أهمية المال وبعد أنراه في قوى الدولة الداخلية . وذكر كيف يتحقق سوء الادارة المالية والامراض دائماً على الدولة بالفناء ، وذلك حينما تتضعضع القوى العسكرية والمالية وتشتد زبادة السكان ، وتحتفي الرغبة في التغلب على شعوب همجية جديدة ، وكيف أن عملية التحول من البداوة إلى أرق درجات الحضارة والاستحالة من هذه إلى الاضمحلال عملية أبدية وأنها في نظره لا تستقر بالنسبة للدولة أكثر من ثلاثة أجيال أو أربعة

وقد يلوح للإلمانى في الوقت الحاضر أن مثل هذه المبادىء الفيضاة بالنشاوم
ليست على الإطلاق من مبتكرات مفكر أجنبي ، فإن الإمبراطورية الالمانية لم تعم
الـ أجلاـ قصيراً ثم ذوى غصـنـها غضـ الـ اـهـابـ إلى عـلـمـ الفـنـاءـ بـسـرـعـةـ خـارـقـةـ . فـهـلـ
يـحـبـ أنـ نـبـحـثـ لـنـكـ المـلـاسـةـ عـنـ أـسـبـابـ غـيرـ الـتـىـ أـورـدـهـاـ الـكـاتـبـ الـعـرـبـىـ عـنـ
سـقـوـطـ الـمـرـاـبـطـينـ وـالـمـوـحـدـينـ ؟

ان مبادىء ابن خلدون تقدم الان الى المنتمل فرصة صادقة : يقف مؤرخ
الحضارة الاسلامي العظيم وحيدا في المشرق لم يعقبه خلف ولم ينسج على منواله
ناسج . ويطبق ما كان يشعر به أو يدعوه اليه على أوربا في القرن التاسع عشر
أصبح تطبيقه وأنته . وتندوى ميول المفكر والسياسي الافريقي في معركة الحوادث
مها كانت وجهتها دويا يتعدد صداؤها في علم أفكار عصرنا . والظاهر أنه ليس
للإنسان أن يؤمل أن يظفر من ذلك التكرار بنهاية أو غاية . على أنه ليس ثمة
من ضرورة لأن يستسلم المرء الى استنتاجات المؤرخ الفيضاة بالويل ، وفي وسعه
أن يقتطف من رياض مؤلفه هتفاته المقدس : « ان العـاطـفةـ الـقـومـيـةـ وـالـوطـنـيـةـ
الـصـحـيـحةـ وـالـمـزـيـدةـ الرـامـيـةـ تـسـتـطـيـعـ أـنـ تـهـدـيـ شـعـبـاـ هـوـىـ إـلـىـ خـلـامـاتـ الـقـدـرـ الـجـائـرـ »

محمد عبد الله عنان

المحامي



فهرس كتاب فلسفه ابن حليفة الاجتماع

صفحة	
٣	كلمة المترجم
٥	مقدمة المؤلف
٨	ثبت بالمراجع
الفصل الأول - ابن خلدون	
٩	(١) حياة ابن خلدون
٢٣	(٢) أخلاقه
٢٦	(٣) مؤلفه
الفصل الثاني	
٣٠	(١) فهم ابن خلدون للتاريخ
٣٧	(٢) منهجه التاريخي
الفصل الثالث	
٥٠	(١) ايضاح الغرض من المقدمة
٥١	(٢) المباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون
٥٨	(٣) فهمه للمجتمع ودرسه له
٦٣	(٤) المقدمة وعلم الاجتماع
الفصل الرابع - الظواهر المستقلة عن الاجتماع	
٦٦	تمهيد
٧٠	(١) الأقليم
٧٥	(٢) البيئة الجغرافية
٧٦	(٣) الدين

صفحة

الفصل الخامس - الظواهر الاجتماعية لحياة البدوية

- ٨٢ (١) الاطوار الثلاثة لحركة الاجتماعية
 ٨٤ (٢) خواص القبيلة
 ٨٥ (٣) العصبية أول شرط للملك . تطورها
 ٩٦ (٤) الفضيلة شرط ثان للملك
 ٩٧ (٥) قيمة مبدأ ابن خلدون في التاريخ
 ١٠٠ (٦) ابن خلدون والعرب

الفصل السادس - الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر - السياسة

- ١٠٥ تمهيد
 ١٠٦ (١) ضرورة مبدأ ديني أو سياسى لتأسيس الدولة
 ١٠٧ (٢) ضرورة ضعف الدولة المعتمد علىها لم يكن تأسيس دولة جديدة
 ١١٠ (٣) النضال بين الارستوغرافية والاتوقراطية
 ١١٣ (٤) الاسباب المختلفة لسقوط الدولة

الفصل السابع - الخلافة

- ١٢٧ تمهيد
 ١٢٨ (١) أشكال الحكومة
 ١٢٩ (٢) الحكومة الدينية : الخلافة
 ١٣١ (٣) شروط الخلافة
 ١٣٣ (٤) وجود خليفتين في وقت واحد
 ١٣٥ (٥) تحول الخلافة الى الملك
 ١٣٥ (٦) ولادة العهد
 ١٣٧ (٧) مناصب الدولة

الفصل الثامن - الخواص العامة لحياة الحضر

- ١٣٩ (١) تأسيس المدن
 ١٤٢ (٢) العلاقة بين تقدم الحضارة والحكومة
 ١٤٣ (٣) العلاقة بين تقدم الحضارة وكثرة السكان

صفحة

١٤٥

(٤) عمر الحضارة . أسباب الانحطاط

الفصل التاسع — وسائل الکسب

١٤٨

تمهيد

١٤٩

(١) استثمار المصادر الطبيعية

١٥١

(٢) الزراعة

١٥٣

(٣) التجارة

١٥٥

(٤) الصناعة

الفصل العاشر — العلوم

١٥٦

تمهيد

١٥٧

(١) في أن وجودها ظاهرة اجتماعية

١٥٨

(٢) ترتيب العلوم

١٦٠

(٣) التربية العقلية

١٦٤

خاتمة

ويليه : رسالة « ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربي في

القرن الرابع عشر » للأستاذ فون فيسندن

